Guido M. Cappelli

EL HUMANISMO ITALIANO

UN CAPÍTULO DE LA CULTURA EUROPEA ENTRE PETRARCA Y VALLA

Alianza Editorial

Guido M. Cappelli

EL HUMANISMO ITALIANO

UN CAPÍTULO DE LA CULTURA EUROPEA ENTRE PETRARCA Y VALLA

Alianza Editorial

© Guido Maria Cappelli, 2007
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2007
ISBN: 978-84-206-4880-4
Depósito legal: M. 7.240-2007
www.alianzaeditorial.es
Fotocomposición e impresión: EFCA, S. A.
Parque Industrial «Las Monjas»
28850 Torrejón de Ardoz (Madrid)
Printed in Spain

SI QUIERE RECIBIR INFORMACIÓN PERIÓDICA SOBRE LAS NOVEDADES DE ALIANZA EDITORIAL, ENVÍE UN CORREO ELECTRÓNICO A LA DIRECCIÓN:
alianzaeditorial@anaya.es

ÍNDICE

PRÓLOGO 11

INTRODUCCIÓN. PETRARCA Y EL HUMANISMO 21
1. Perfil biográfico 21
2. La historia y el rescate de los clásicos 27
3. Una conciencia moderna: autobiografía, diálogo interior, polémica cultural 32

PARTE I
LA HERENCIA PETRARQUESCA, I.
EL PRIMER HUMANISMO

1. FLORENCIA DESDE LA REPÚBLICA OLIGÁRQUICA HASTA EL DOMINIO DE COSIMO DE' MEDICI 41
1.1. Florencia humanista 41

Política y cultura, 41.—Los clásicos y su rescate: Poggio y Niccoli (y Ciriaco), 46. Temas de debate, 51.

1.2. Dos figuras principales 58

Coluccio Salutati, 58.—*Leonardo Bruni*, 69.

2. LA INTRODUCCIÓN DEL ESTUDIO DEL GRIEGO 83
2.1. Manuel Crisoloras en Italia 84
2.2. El Concilio de Ferrara-Florencia. Gemistos Pletón 90

3. LA NUEVA EDUCACIÓN 100
3.1. Guarino y Vittorino 102
3.2. Otros pedagogos 106

4. LOS CURIALES Y LOS GRANDES PAPAS MECENAS 110
4.1. Roma cuatrocentista y sus papas 110
4.2. Cultura e ideología curial 123
4.3. Una disputa crucial: la cuestión de la lengua de la Roma antigua 130
4.4. El círculo de Bessarion y la polémica sobre Platón 132
4.5. Dos figuras principales 136

Poggio Bracciolini, 136.—Biondo Flavio, 145.—Cronología de los papas del siglo XV, 151.

5. VENECIA: HUMANISMO PATRICIO 152
5.1. El ambiente cultural 152
5.2. Leonardo Giustinian y Francesco Barbaro 161
5.3. El mito de Venecia 164

PARTE II
LA HERENCIA PETRARQUESCA, II.
EL HUMANISMO EN LOS CENTROS SEÑORIALES

6. MILÁN: HUMANISMO «VISCONTEO» Y «SFORZESCO» 169
6.1. Época viscontea 170

Gasparino Barzizza, 174.—Pier Candido Decembrio, 177.

6.2. Época de los Sforza (1450-1499) 180

Francesco Filelfo, 181.

6.3. Historiografía y política: Crivelli y Simonetta 186

7. EL ÁREA PADANA: FERRARA, BOLONIA Y OTROS CENTROS 191
7.1. Ferrara y el Humanismo guariniano 191
7.2. La Universidad de Bolonia y sus maestros: Beroaldo y Codro. 195
7.3. Una mirada a los centros menores en el siglo XV 204

8. NÁPOLES ARAGONÉS DESDE ALFONSO DE ARAGÓN HASTA LA INDEPENDENCIA (1435-1471) 210
8.1. Un Humanismo foráneo 210
8.2. Entre la corte y la universidad 217
8.3. Dos figuras principales 220

Antonio Beccadelli, el Panormita, 220.—Bartolomeo Facio, 223.

PARTE III
DOS GIGANTES: LEON BATTISTA ALBERTI, LORENZO VALLA

9. LEON BATTISTA ALBERTI: UN INTELECTUAL MULTIFORME.... 227
9.1. Las muchas caras de la moral: *Libri de Familia, Intercenales, De iciarchia* 232
9.2. Intereses artísticos y científicos: *De pictura, De re aedificatoria* .. 243
9.3. Ideas y sátira políticas: *Theogenius, Momus sive de principe* 247

10. LORENZO VALLA: UN INNOVADOR CONTROVERTIDO Y POLÉMICO 252
10.1. La crítica filosófica y teológica: *Repastinatio dialectice et philosophie, De vero bono, De libero arbitrio, De professione religiosorum* 259
10.2. Un método filológico revolucionario: las *Elegantie latine lingue* 267
10.3. Historia y verdad: las *Historie Ferdinandi primi regis aragonum* 271
10.4. Filología y religión: la *De falso credita et ementita Constantini donatione Declamatio* 273
10.5. Filología bíblica: las *Adnotationes in Novum Testamentum* 275
10.6. Los últimos años: *Oratio in principio sui studii* y *Encomium Sancti Tome* 278

BIBLIOGRAFÍA DE CONSULTA 281

ÍNDICE ONOMÁSTICO 287

PRÓLOGO

En términos estrictamente historiográficos, el Humanismo fue el movimiento literario, cultural, artístico e ideológico que se desarrolló en Italia entre los últimos decenios del siglo XIV y los primeros años del siglo XVI, y se caracterizó esencialmente como una vuelta al estudio sistemático, capilar, elevado a foco cardinal de interés, de la Antigüedad clásica, del patrimonio grecolatino en todas sus dimensiones y articulaciones, y en oposición —*agresiva* en tanto que militante— a la filosofía escolástica, la lógica y la teología que dominaban, desde el siglo XII, en las universidades del norte de Europa, París y Oxford especialmente, pero también en algunos centros italianos, como Padua. Su iniciador fue Francesco Petrarca y sus primeros exponentes fueron los intelectuales de la generación siguiente que gravitaron entre Florencia, el Véneto y Roma en las décadas iniciales del siglo XV: entre ellos, tienen un lugar preeminente los toscanos Coluccio Salutati, Leonardo Bruni y Poggio Bracciolini; el véneto Guarino Guarini y el istriano Pier Paolo Vergerio.

Desde los primeros años del siglo XV, el movimiento fue difundiéndose, con distintos ritmos, por todos los rincones de los múlti-

ples centros italianos, gracias también a la peculiar situación económica, política y cultural, de articulación dentro de una sustancial unidad de cultura, que caracterizaba a los Estados que entonces formaban parte de la Península. Por atenernos a los más importantes: el Ducado de Milán, la República de Venecia, la República de Florencia, el Estado de la Iglesia, con capital en Roma, y el Reino de Nápoles, donde gobernaba, a partir de la cuarta década del siglo, una rama de la dinastía aragonesa. La Italia del siglo XV se articula, en efecto, en un sistema de Estados claramente diferenciados, pero vinculados por una cultura y unas condiciones generales comunes. Dentro de estas realidades, los humanistas adquirieron un prestigio social que les llevó en muchos casos a influir directamente en la gestión y en la justificación del poder político. Italia está, por tanto, en una posición extremadamente privilegiada, porque permite observar como en miniatura la penetración simultánea del Humanismo en distintas realidades, pero, al mismo tiempo, este desarrollo se da dentro de una cultura esencialmente homogénea.

Esta cultura, más que en cualquier otra región de Europa, todavía mantiene viva la tradición clásica, en la literatura al igual que en el arte o la ciencia. A lo largo del siglo XIII y de las primeras décadas del XIV, se habían consolidado en la Italia del centro y del norte importantes escuelas de retórica y habían desarrollado su obra autores relevantes como Brunetto Latini, el maestro de Dante y divulgador de la retórica ciceroniana y la ética aristotélica. Florencia, Bolonia o Padua no sólo adquirían prestigio gracias a sus universidades, sino también por el florecer de escuelas destinadas a preparar la nueva clase de jueces, cancilleres y notarios, que cada vez asumía un papel más destacado en la vida cultural, administrativa y política de la época.

Un lugar destacado en esta trayectoria, como "telón de fondo" cultural del Humanismo propiamente dicho, cabe asignarlo al llamado movimiento prehumanístico paduano, el círculo de intelectuales conformado por juristas y notarios que se reunía alrededor del paduano Lovato Lovati (1240 ca.-1309) y de su discípulo Albertino Mussato (1261-1329), autor, entre otras cosas, de la *Ecerinis*, la saga del tirano Ezzelino da Romano, que constituye la primera tragedia en latín de argumento contemporáneo; y, sobre todo, de una defensa del valor y de la autonomía de la poesía que tendrá una enorme repercusión en

la futura polémica sobre los límites del saber laico. El mérito de este grupo de doctos fue el de haber emprendido el estudio sistemático, con criterios que ya preludian al primer Humanismo, de la clasicidad en todas sus dimensiones —desde la arqueología a la epigrafía a la numismática— y sobre todo de la literatura latina clásica, a través de la investigación en las grandes bibliotecas monásticas y del análisis retórico, métrico y formal de las obras de autores tan poco conocidos en la época como Catulo, Séneca trágico u Horacio, además de Tito Livio, elemento crucial —como se verá— en el nacimiento de la historiografía moderna. El propio Petrarca reconoció su deuda para con los paduanos, y llamó a Lovato «el primero de todos los poetas que vio nuestra edad o, mejor dicho, la de nuestros padres».

También el papel de Francia fue relevante, no sólo por el indudable prestigio cultural que había ostentado de cara a toda Europa en los siglos anteriores, sino sobre todo a causa de la permanencia de la sede del Papado en Aviñón durante buena parte del siglo XIV —la época conocida como "cautividad aviñonesa" (1309-1377). Como centro de la Cristiandad y cruce de intercambios de todo tipo, Aviñón fue un punto de encuentro fundamental de hombres y tendencias culturales, procedentes de la cultura burocrática y jurídica, así como de la Iglesia, donde entonces militaban prelados y monjes —sobre todo dominicos y benedictinos— sensibles a la fascinación del saber clásico y a la curiosidad por la búsqueda de libros antiguos. Y allí residió durante muchos años Francesco Petrarca, cuya relación con los círculos culturales europeos, al igual que su capacidad de implicar a los poderosos en su discurso renovador, tuvieron una importancia decisiva en la afirmación de la nueva cultura. Si Francia había sido referente cultural todavía en el siglo XIII, Italia lo será en el XIV y aún más en el XV.

Este conjunto de factores permitió un importante incremento del prestigio social de la cultura clásica, que se reflejó en la aparición de un público lector más amplio y mejor formado en comparación con todas las épocas precedentes, y en un relativamente rápido cambio en la jerarquía de los saberes, también en las universidades. A partir de ahí, los intelectuales humanistas elaboraron un programa de reforma de los estudios y de la educación, basado esencialmente en la lectura pormenorizada y consciente de los clásicos de la literatura latina y griega y en la expresión correcta en lengua latina, depurada de los

"barbarismos" introducidos durante la Edad Media. Asimismo, concedieron una importancia fundamental a disciplinas tradicionalmente descuidadas en la escuela medieval, como la poética, la historiografía, la retórica o la filosofía moral.

Grandes descubrimientos de manuscritos e importantes avances en la metodología exegética impulsaron tal renovación, que, a su vez, lejos de limitarse al campo de la pura teoría, conllevó una profunda mutación del papel de los intelectuales y de su lugar en la sociedad, tanto en las universidades como en las cortes y en las cancillerías. Los intereses éticos, sociales y políticos de los humanistas, y la frecuencia con que desempeñaron tareas de gobierno o de Estado u ocuparon importantes y bien remunerados puestos en la Universidad, testimonian que quizá en ningún período histórico como en el siglo XV italiano se dio una colaboración tan fecunda y efectiva entre la clase intelectual y los dirigentes políticos. Por otra parte, la aludida homogeneidad de la cultura italiana de la época se veía reforzada cada día más por los intensos movimientos de hombres y de libros entre los distintos centros de la Península, contribuyendo a conformar las líneas de un movimiento unitario dentro de su lógica articulación e incluso de sus contradicciones.

Es posible —y de hecho es habitual— subdividir esta época en distintas fases, ligadas a la actividad de las sucesivas generaciones de humanistas y también a la situación política de algunos de los grandes Estados. Así, a grandes rasgos, en Florencia se distingue entre la época oligárquica, la del dominio de Cosimo de' Medici (1434-1464) y la edad sucesiva, conocida como edad laurenciana, por la hegemonía del hijo de éste, Lorenzo; en Roma, la trayectoria cultural puede articularse —aunque, naturalmente, dentro de una línea de cierta continuidad— en torno a la gran figura de Pío II, el papa humanista muerto en 1464. En Nápoles, el Humanismo se introduce a partir de la implantación de la dinastía aragonesa a mediados de los años treinta; en Milán, se diferencia de forma bastante clara entre el período de dominio de los Visconti y el de los Sforza, coincidentes, *grosso modo*, con la primera y la segunda mitad del siglo respectivamente.

En su conjunto, la fisonomía del Humanismo italiano queda bien diferenciada entre una primera fase —la «larga» primera mitad del siglo XV, hasta los años sesenta— y una fase sucesiva, que se alarga has-

ta finales de siglo —con el 1494, año de la invasión francesa de la Península y del principio del fin de las condiciones políticas y sociales favorables. Entonces, en el último tercio del siglo, se asiste a una progresiva especialización y "normalización" de la cultura humanística, que se encamina —de la mano sin duda de figuras espléndidas como Ficino y Poliziano— hacia el repliegue erudito y la exquisitez metodológica, abandonando, sin embargo, progresivamente, el impulso renovador totalizante de las generaciones anteriores, que sólo sobrevivió en algunos islotes efímeros o en personajes aislados. La primera fase —la más extensa, tumultuosa y fecunda de cambios del Humanismo— culmina con las dos figuras sobresalientes de Lorenzo Valla y Leon Battista Alberti, que en su actividad resumen, ambos pero cada uno a su manera, todas las adquisiciones más importantes de esta gran aventura cultural. Nuestro trabajo se centra precisamente en este "siglo largo" del Humanismo italiano, entre Petrarca y Valla.

Líneas directrices de este libro

En el estado actual de la investigación, describir una trayectoria del Humanismo italiano supone unas cuantas dificultades de orden teórico. En efecto, la consideración de la multiplicidad de las experiencias intelectuales que podrían merecer la calificación de "humanistas", además del desequilibrio existente en el nivel de los avances de la investigación respecto de diferentes áreas geográficas y aspectos del Humanismo, son problemas que pueden plantear algunas incertidumbres a la hora de abordar una sistematización de conjunto.

Teniendo en cuenta tales dificultades —y con la conciencia de que una síntesis siempre implica una selección—, se ha optado por adoptar un criterio de exposición "mixto", es decir, basado en distintos parámetros. La línea principal es cronológica, ya que ninguna operación historiográfica —en nuestra opinión— puede prescindir de una rigurosa consideración de la peculiaridad de las diversas fases de desarrollo de cualquier movimiento no efímero en la historia. A esa línea cronológica se acompaña una subdivisión de naturaleza temática, eligiendo algunos aspectos especialmente significativos (v.g.: "la educación", "la ética"...); en tercer lugar, el tratamiento cronológico y te-

mático se articula en torno al perfil de algunas grandes figuras paradigmáticas de intelectuales: Salutati, Bruni, Poggio, Francesco Barbaro, Antonio Panormita y, por encima de todos ellos, Lorenzo Valla y Leon Battista Alberti. Con ellos, a nuestro entender, culmina el ciclo humanístico que aquí se toma en consideración. Por último, aun teniendo en cuenta que el Humanismo fue un fenómeno que se expresó fundamentalmente en latín, se ha tratado de no dejar al margen algunas obras de clara inspiración humanista escritas en lengua romance.

De esa forma, se evita una exposición basada en criterios unívocos, que entrañan más de un inconveniente: por ejemplo, un tratamiento exclusivamente por temas (los descubrimientos de códices, la nueva pedagogía...) o por géneros (la poesía, la historiografía, la filología...) tendría la desventaja de no poder dar una adecuada visión del desarrollo temporal, de las transformaciones y ramificaciones del Humanismo, de la comunicación y del solapamiento entre los mismos géneros y temas; además, supondría una actitud interpretativa demasiado parcial, al imponer una rígida jerarquía de valores culturales y de temas dominantes. Por otra parte, una exposición estrictamente cronológica impediría reconocer, en una visión global, la presencia de ciertas constantes que se mantienen a lo largo de toda la trayectoria del Humanismo y conforman su esencia.

Nuestra opción se propone —dentro de los límites temporales mencionados— ofrecer una imagen inteligible del fenómeno humanístico en su conjunto, para lo cual es necesario seguir una línea engarzada, con la garantía de que la solvencia y el rigor científico queden fundamentados en el conocimiento y en el aprovechamiento lo más posible exhaustivos de las mayores y más autorizadas contribuciones históricas e interpretativas de la crítica actual.

El capítulo introductorio, pues, constituye un esbozo de los elementos más importantes de la actividad cultural y filológica de Francesco Petrarca, considerado universalmente como el fundador del movimiento humanístico y seguro punto de referencia para los intelectuales de las generaciones venideras. Naturalmente, se han privilegiado sus realizaciones filológicas y eruditas y se ha tratado de poner de relieve el significado de algunas de sus más significativas obras latinas,

como los innovadores *Epistolarios*, modelo de la nueva epistolografía humanista; el poema *Africa* o el *De sui ipsius et multorum ignorantia*, "manifiesto" de la nueva cultura contra la filosofía y la ciencia escolástica, y en particular el aristotelismo practicado en la Universidad de Padua. Se concede, además, una especial atención a la actividad filológica del gran humanista, que gira en torno a sus investigaciones de manuscritos antiguos —señalado el caso del descubrimiento de la *Pro Archia* y las *Epístolas familiares* de Cicerón—, a una lectura novedosa de la palabra de los antiguos y a operaciones filológicas de envergadura, tales como el ensamblaje del célebre manuscrito de Virgilio o la constitución del precioso códice del texto de los *Ab Urbe condita* de Livio, hitos fundamentales en la historia del Humanismo.

La parte I plantea la trayectoria del primer Humanismo como un desarrollo dialéctico de los planteamientos petrarquescos, centrado en los focos culturales de Florencia, Roma y Venecia. Y si la centralidad de Florencia está fuera de toda duda y permite abordar temáticas de alcance nacional, como por ejemplo la aventura de búsqueda y descubrimiento de nuevos textos clásicos o los avances espectaculares en las formas gráficas, la relevancia de Roma y Venecia en la conformación de los caracteres básicos del Humanismo, sólo desde hace poco tiempo —y no siempre sin polémica— ha comenzado a ser reconocida en un plan de paridad con la experiencia florentina. En este contexto, se ha tratado de dar el mayor resalto a los humanistas más comprometidos con las aspiraciones y los ideales no sólo culturales sino también políticos del Humanismo, con la convicción de que esos dos aspectos estuvieron, durante esta época, entrelazados con una intensidad que pocas veces se ha dado en la historia de la literatura y la cultura europeas. El Concilio ecuménico de Ferrara-Florencia (1438-1439), que supuso la reunificación, aunque efímera, de las Iglesias de Oriente y Occidente, fue un momento fundamental en el encuentro de Italia con la cultura griega, y por ello constituye el objeto de un capítulo centrado en las figuras de los sabios bizantinos Manuel Crisoloras y Jorge Gemistos Pletón. En particular a Crisoloras, gramático, diplomático y pedagogo que desarrolló su enseñanza entre Florencia y Pavía y formó la primera generación europea de doctos en la lengua helénica, se debe la introducción en el mundo occidental de los estudios de griego. Cabe advertir aquí que este esbozo de las primeras grandes

etapas de la penetración de los estudios helénicos en Italia ha sido necesariamente general, lo más posible descriptivo, ya que la filología humanística griega está experimentando en esos años, sobre todo en Italia, avances muy difíciles de reflejar en una síntesis orgánica. Ello vale también, aunque en grado menor, para otros ámbitos de la cultura humanística. Otro capítulo describe los caracteres de la reforma en la educación propugnada por los humanistas, el más importante de los cuales fue, en este campo, Guarino Guarini.

La parte II se organiza en torno a un eje geográfico-político, siguiendo el desarrollo del Humanismo en los grandes centros señoriales en pleno siglo XV. Así, se analizan las características de la cultura humanística milanesa, fuertemente influida por el poder político ducal, primero de los Visconti, luego de los Sforza. Los centros de la Italia septentrional situados en los territorios atravesados por el río Po (Italia padana) constituyen tradicionalmente un área unitaria, y por ello son objeto de un tratamiento conjunto, que se centra particularmente en el Ducado de Ferrara, sin duda un lugar privilegiado de la cultura humanística. Dado el carácter relativamente lineal del Humanismo en estas cortes, y puesto que, sobre todo en los centros de menor entidad, el movimiento humanístico arraiga mayormente en la segunda mitad del siglo, se ha considerado oportuno ir un poco más allá de los estrictos límites cronológicos de nuestro panorama, y ofrecer una perspectiva sintética también de los desarrollos sucesivos hasta finales de siglo. En el caso de Milán, en particular, la inspiración básicamente historiográfica y política de su Humanismo se observa en la actividad de sus dos figuras principales, Decembrio y Francesco Filelfo. El último capítulo de esta parte trata del Nápoles aragonés en la época de Alfonso el Magnánimo y en los primeros años de reinado de su hijo Ferrante (ca. 1435-1475). El Humanismo aquí es durante mucho tiempo un fenómeno de importación cuya implantación se debe a la voluntad política de los soberanos. La figura de Antonio Beccadelli, el Panormita, ciertamente es, en esta fase, la más destacada.

La última parte, la III, está dedicada enteramente a las figuras de Leon Battista Alberti y Lorenzo Valla, cuya magnitud y originalidad escapan a cualquier clasificación en corrientes o áreas culturales y requieren de un tratamiento específico. Alberti, figura singular de intelectual «total», es estudiado en su polifacética actividad: desde la pro-

sa latina de argumento ético y de crítica cultural y política (*Intercenales*, *Momus*, etc.) a los grandes tratados de teoría del arte, en primer lugar el *De arquitectura*. La naturaleza unitaria de su pensamiento hace que se conceda atención también a su obra romance, con especial referencia a su tratado *Della famiglia*. De Valla se ha procurado poner de relieve la crítica y remodelación de las categorías tradicionales del saber, como la retórica, la dialéctica, la teología o el derecho. Naturalmente, un apartado está dedicado a su obra lógico-gramatical, las *Elegantie latine lingue*, cumbre de la investigación humanística y fundamento de la renovación de los estudios lingüísticos en toda Europa. Los dos autores son prácticamente coetáneos —el primero nació en 1404 y el segundo al año siguiente—, y aunque Valla murió unos quince años antes que Alberti, es en él que, más que en ningún otro, parece resumirse lo mejor de las potencialidades innovadoras de la cultura humanística. Con él, por tanto, se concluye nuestra historia.

En todo caso, con estas dos figuras principales la fase expansiva del Humanismo, como movimiento dirigido a la reorganización, a menudo polémica, de las bases de toda la cultura occidental —no sólo literaria— alcanza su máxima expresión, para entrar en tiempos quizá de mayor refinamiento metodológico, de mayor presencia académica, pero también, seguramente, de normalización y repliegue*.

* * *

Deseo declarar aquí, en forma de agradecimiento, mis deudas académicas y humanas en la redacción de este libro. Me inicié en los estudios de Filología humanística hace ya veinte años, en la Universidad de Nápoles, donde realicé una tesis de licenciatura sobre Giovanni Pontano, bajo la dirección de Liliana Monti Sabia, quien, junto con su entonces colaborador Giuseppe Germano, me permitió acercarme por vez primera a la época humanística y a la práctica crítico-textual.

He tenido la oportunidad de afinar mi método y aprender de cerca la auténtica investigación "de campo" en filología gracias a los tres años —1992-1995— de doctorado en *Letteratura umanistica* en la

* Se advierte que la transcripción de textos en latín sigue la praxis ortográfica del latín humanístico, no siempre coincidente con los criterios clásicos. Por otra parte, las versiones en castellano son del autor, salvo indicación contraria.

Universidad de Messina, donde asistí a los inolvidables seminarios —entre los más prestigiosos de Europa— organizados y dirigidos por el profesor Vincenzo Fera, director de mi *tesis* doctoral, entre cuyos méritos no puedo olvidar el de haber sabido comprender a un discípulo no siempre condescendiente. Mucho debo también a las fervorosas conversaciones de aquellos años con mis compañeros de doctorado: me es grato recordar entre ellos a Daniela Gionta, Giulio Goletti, Italo Pantani y, sobre todo, Maurizio Campanelli y Antonio Rollo, a los que debo también una generosa lectura de los capítulos sobre el Humanismo romano y los estudios de griego, respectivamente.

Francisco Rico —mi maestro—, que ha mirado, con cariño y exigencia, la redacción de este libro, me ha ayudado, durante varios años, a realizar mi pequeña evolución de la "*philologia*" a la "*philosophia*" —o al menos a la historia. En estos últimos años he podido disfrutar del trato personal con Riccardo Fubini, pero su magisterio, a través de sus escritos, ha sido para mí decisivo desde hace bastante más tiempo. Blanca Muñiz ha sido una presencia discreta, sabia e insustituible: ella me propuso, ya en 1999, esta empresa y a ella le debo la confianza constante sin la cual me hubiese sido imposible afrontar y llevar a término este trabajo.

En otro orden de cosas, quisiera dirigir una palabra de agradecimiento a la Universidad Carlos III de Madrid y muy en especial a mi Departamento de Humanidades: Filosofía, Lenguas, Teoría literaria y Estudios clásicos y medievales, en el que he hallado un ambiente de trabajo, más que propicio, ideal; así como a los servicios bibliotecarios: a la imprescindible responsable del préstamo interbibliotecario, Ana Goás, y a las amables y eficientes funcionarias de la Biblioteca de Humanidades, Lola Santonja e Inma Muro.

INTRODUCCIÓN

PETRARCA Y EL HUMANISMO

*1. Perfil biográfico**

Francesco Petrarca (Arezzo, 1304-Arquà, 1374) es conocido principalmente como el poeta romance, el delicado cantor de su dama, Laura; todo lo más, como uno de los fundadores de la lírica moderna. Pero este aspecto de su personalidad intelectual no puede ir separado de su papel en la historia de la cultura. Por su forma de aproximarse a la cultura clásica, por su manera de entender el papel del intelectual, por el reconocimiento y el influjo que tuvieron sus obras y su magisterio, Petrarca es el padre fundador del Humanismo.

Auténtico intelectual cosmopolita, a caballo entre dos épocas, Petrarca nació en Arezzo a causa del exilio de su padre, Petracco, de Florencia por motivos políticos. Casi toda la primera parte de su vida transcurrió en Francia: cursó estudios en Montpellier y vivió en

* Se adapta y reelabora en este apartado la *Vida de Petrarca* que escribí para mi edición de F. Petrarca, *Triunfos*, Madrid, Cátedra, 2003, pp. 9-19. Para el capítulo en su conjunto, además de las notas a pie de página, véase la bibliografía selecta al final del volumen.

Aviñón, por entonces capital del Papado y centro de la Cristiandad. Su padre quiso que se iniciara en los estudios jurídicos, y para ello el humanista frecuentó la Universidad de Bolonia entre 1320 y 1326. En Bolonia no consiguió el título de derecho, pero tuvo sus primeros contactos con la pujante poesía vernácula italiana y con los ambientes del prehumanismo. A raíz de la muerte de su progenitor, Petrarca volvió a Aviñón y entró al servicio de la poderosa familia Colonna, con la que permaneció durante diecisiete años. Ya en Bolonia había sido compañero de estudios de Giacomo Colonna, y cuando éste fue nombrado obispo de Lombez en Gascuña, al norte de los Pirineos, Petrarca lo acompañó. Allí, durante un mágico verano de 1330, contrajo dos amistades destinadas a durar buena parte de su vida: con Lello di Pietro di Stefano Tosetti (a quien apodó, clásicamente, «Lelio») y con Luis de Beringen («Sócrates»), un músico flamenco al que, muchos años más tarde, dedicó su epistolario, las *Familiares*. Petrarca viajó mucho a lo largo de su vida, ora por motivos diplomáticos, ora por razones culturales o de amistad, o por las tres cosas. En 1333 visitó varias ciudades del centro de Europa, como Gand, Aquisgrán o París. En Lieja hizo uno de sus grandes descubrimientos filológicos, la oración *Pro Archia* de Cicerón, una exaltación de la poesía que tuvo un lugar destacado en la posterior concepción petrarquesca de las letras. Con los Colonna pudo visitar Roma, en 1336, cuyas majestuosas ruinas le causaron una profunda impresión.

A la vuelta de Roma, Petrarca decide apartarse de la ruidosa e inmoral Aviñón —la "Babilonia" moderna— para poder vivir una vida más dedicada al estudio y a la reflexión. Fue así que compró una pequeña mansión en Vaucluse, una localidad campestre cerca de la capital. Hasta entonces, Petrarca había escrito poco y publicado menos: circulan sus líricas romances, ha difundido algunas composiciones poéticas en latín, su nombre comienza a ser conocido por el prestigio de su cultura y de su biblioteca, ya notable, a pesar de la edad todavía joven. Ahora, en los cuatro años en los que reside, más o menos sin interrupción, en Vaucluse, Petrarca concibe los dos grandes proyectos clasicistas de la primera fase de su carrera: una gran obra histórica, el *De viris illustribus*, una galería de biografías de personajes ilustres de la antigua Roma; y el *Africa*, el magno poema histórico sobre las gestas de Escipión el Africano, intento de crear una epopeya nacional

italiana basada en la virtud de la Roma republicana, ensayando un estilo épico latino desconocido en su época, corroborado, como era, por un incomparable conocimiento de los textos clásicos. Nunca llegará a concluir estas obras.

Son los años del Petrarca *philologus*, orgullosamente volcado en los estudios clásicos, aparentemente desdeñoso hacia la sabiduría bíblica, intelectual erudito, comprometido políticamente y riguroso en su adhesión a los modelos antiguos. Su empeño político se ve reflejado a un nivel literario en cartas, en verso y en prosa, sobre el destino de Italia y de Roma. Con este perfil intelectual, el poeta buscó la consagración pública resucitando un uso de poderosa carga simbólica: la coronación poética en el Capitolio de Roma, que simbolizaría solemnemente la reviviscencia del antiguo espíritu romano. Los Colonna fueron los auténticos artífices del evento, que además de procurar gloria al más prestigioso de los intelectuales a su servicio, consolidaba su propia fama como mecenas. Así, en febrero de 1341, el poeta se embarcó hacia Italia. Primero fue a Nápoles, donde durante tres días el sabio rey Roberto de Anjou lo examinó, leyendo pasajes del *Africa* y declarándolo apto para la ceremonia del Capitolio. Posteriormente, en un día de abril, ante el pueblo conmocionado, los dignatarios de Roma escucharon su discurso de la coronación (la *Collatio laureationis*), le adornaron con el laurel, símbolo de la gloria poética, y le otorgaron el *Privilegium lauree*, "certificado" de la coronación y carta de ciudadanía romana.

La vuelta a Provenza ve a Petrarca empeñado al servicio del Papado. En 1343, muerto el rey Roberto de Nápoles, el poeta tiene que ir allí en misión diplomática. Encuentra la ciudad sumida en una profunda crisis, presa de las rivalidades de corte, en manos de una reina incapaz. No obstante, en Nápoles traba amistad con Barbato da Sulmona, un intelectual que se convertirá en uno de sus principales valedores en la Italia meridional. Al volver, durante su paso por Verona, Petrarca realiza, en la biblioteca capitular de esta ciudad, otro importante descubrimiento filológico, cargado de consecuencias de gran alcance: las epístolas de Cicerón, *Ad Atticum, Ad Brutum, Ad Quintum fratrem*, hasta el momento desconocidas.

Naturalmente, la actividad erudita no se había interrumpido: entre 1343 y 1345, el humanista componía cuatro *Rerum memoranda-*

rum libri (Libros de cosas memorables), una recopilación de *exempla* morales, mayoritariamente antiguos, con el objetivo de ilustrar las virtudes según el esquema del *De inventione* de Cicerón. El compromiso político no disminuía tampoco: en 1347, en Roma, un tribuno del pueblo, Cola di Rienzo, había proclamado la república y desterrado a las familias más eminentes. Petrarca apoyó, con escritos y consejos, la sublevación, se hizo amigo de Cola y al mismo tiempo se distanció de los Colonna. El fracaso, en aquel mismo año, de la revolución de Cola no hizo sino agravar su crisis interior. La necesidad de una vida retirada, el deseo de utilizar su profunda cultura clásica en provecho de los hombres, y al mismo tiempo en edificación de sí mismo, mediante una nueva relación con la palabra sagrada, son sentimientos que dan vida, en la soledad de Vaucluse, a las grandes obras "ascéticas", los dos libros *De vita solitaria* (1346) y los dos *De otio religioso* (1347), estos últimos dedicados a su hermano Gherardo, que había entrado en la orden cartujana.

La reflexión petrarquesca se dirige, cada vez más, *ad hominem* y *ad vitam*, al hombre concreto en su circunstancia concreta; se nutre de meditación interior, proyecta una obra capaz de delinear una trayectoria autobiográfica y ejemplar. Se trata de tensiones que se manifiestan en las églogas autobiográficas y políticas del *Bucolicum carmen* (1346-1348, con retoques en los años sucesivos) o en las siete sufridas oraciones de los *Psalmi penitentiales*, escritos bajo la influencia de la tremenda peste de 1348, que se llevó también a su amada Laura. En 1350, con ocasión del Jubileo, va a Roma y, a la ida y a la vuelta, para en Florencia, donde nunca había estado y donde conoce personalmente a Giovanni Boccaccio, su gran admirador o «su mayor discípulo» [1], cuya amistad conservará durante toda la vida. Boccaccio, quien en la primera fase de su actividad literaria se había interesado más bien por la prosa y la poesía en romance, seguirá al maestro en el interés por los códices, y en general por la filología y la exégesis de la Antigüedad. Fruto principal de esta evolución son los 15 libros de las *Genealogie deorum gentilium* (Genealogías de los dioses gentiles), una auténtica enciclopedia del mundo

[1] Es el título del capítulo II del clásico libro de G. Billanovich, *Petrarca letterato. I: Lo scrittoio del Petrarca*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1947 (ed. facs. Roma, 1995), pp. 59-294.

clásico que tendrá una marcada influencia en el siglo siguiente —y no sólo en Italia— y que en sus libros XIV y XV contiene una encendida defensa de la poesía, que, junto con las de Mussato y del propio Petrarca, será uno de los modelos para las polémicas cuatrocentistas en favor de la cultura laica.

Alrededor de 1350, Petrarca emprende la realización de su proyecto literario autobiográfico, concentrándose en la recopilación de tres grandes obras orgánicas, cuyos fragmentos ya había empezado a escribir a lo largo de los años: las *Epystole*, cartas en verso, y las *Familiares*, cartas en prosa que están en la base del uso humanístico de la comunicación epistolar sobre los temas más variados, en el marco de una atmósfera de decoroso intercambio cultural. Finalmente, la tercera gran recopilación —cuya sistematización durará el resto de su vida— concierne a sus poemas romances, que ahora entran a formar parte establemente del *Cancionero*, cuyo título fue *Rerum Vulgarium Fragmenta* (Fragmentos de cosas en romance).

Pero otros impulsos, intelectuales y políticos, lo llevan a Italia, donde vivirá la segunda parte de su vida. Sus frecuentes viajes por Italia testimonian, con el afán de volver a su tierra, una inquietud espiritual e intelectual, que halla su dramática expresión en el denso diálogo interior del *Secretum* (*De secreto conflictu curarum mearum*, 1347-1353). En la primavera de 1353, Petrarca deja para siempre Provenza y se traslada a Milán, bajo la protección de los Visconti, señores de la ciudad. No tiene un cometido específico: hace de embajador, orador, consejero. Petrarca inicia nuevas labores: la gran investigación erudita sobre los temas de la moral y del destino del hombre, cuyo fruto principal es el *De remediis utriusque fortune* (Los remedios de la próspera y adversa fortuna), un diálogo alegórico entre la Razón *(Ratio),* el Gozo *(Gaudium)* y el Dolor *(Dolor),* donde se afrontan los temas que más acucian al hombre —la amistad, el dinero, el amor, la muerte y, sobre todo, la virtud— desde una perspectiva esencialmente laica, imbuida de moral estoica.

En esos primeros años cincuenta se sitúa la planificación de los *Triumphi* (Triunfos), su otra obra romance, un poema alegórico en tercetos que canta la vanidad de lo mundano frente a la Eternidad. Mientras sigue añadiendo piezas a su recopilación de las *Familiares* y al *Cancionero*, Petrarca emprende también la refundición de su *De vi-*

ris illustribus, añadiendo a las biografías romanas las de otros personajes de la historia universal, principalmente bíblicos. Su amistad con Boccaccio, que lo visita en Milán en 1359, se va estrechando y dará sus frutos en el ambiente florentino.

En 1361, Petrarca deja Milán por Padua, invitado por el señor de la ciudad, Francesco da Carrara. En 1362 decide quedarse en Venecia, con cuyos dirigentes acuerda también dejar, después de su muerte, su biblioteca a la República. Aunque la donación finalmente no llegó a producirse, es importante y novedosa la idea de confiar su patrimonio cultural a una institución pública, con el fin de su preservación: un siglo después, otro gran intelectual, el humanista bizantino Bessarion, realizará la aspiración petrarquesca (cf. abajo, cap. 4). Venecia era un bastión del aristotelismo filosófico y científico, al que Petrarca opone su platonismo cristiano y su moral fundamentada en la lectura atenta de los clásicos. De este clima nace el *De sui ipsius et multorum ignorantia* (La ignorancia del autor y la de muchos otros, 1367), una denuncia de la ciega sumisión a Aristóteles y de la preferencia otorgada a las ciencias en detrimento de la literatura y la moral.

Mientras tanto, concluidas la cartas *Familiares* (24 libros), en 1361 inicia la recopilación de las *Seniles* (17 libros), dedicadas al florentino Francesco Nelli («Simónides»). En estas cartas "de la vejez", la intención didáctica se hace más patente, el tono más doctrinal, el empeño teórico más profundo. Boccaccio es uno de sus interlocutores principales: algunas cartas dirigidas a él son obras maestras, como la XVII, 2, "testamento espiritual" de Petrarca, quien habla allí de la necesidad de seguir con el estudio y la escritura a pesar de la vejez y de los dolores.

En los últimos años, Petrarca se retira bajo la protección de Francesco da Carrara, primero en Padua y después, desde 1370, en la pequeña localidad de Arquà, en las colinas Eugáneas. La conversación con el culto señor paduano lo induce a retomar su viejo *De viris illustribus*, que intenta, sin éxito, reducir a un *Compendium* de 36 personajes. Al mismo tiempo, concibe una biografía de César, *De gestis Cesaris*, que constituye, probablemente, una obra independiente (1368 y ss.). Los años en Arquà ven la salud del poeta empeorar rápidamente. La familia —su hija y su yerno— ya vivía con él desde los tiempos venecianos y, a pesar de la edad avanzada (Petrarca tien ya casi setenta años), el escritor sigue con una intensa actividad literaria. La única

obra que compone *ex novo* es la traducción de la última *novella* del *Decameron* de su amigo Boccaccio: la famosa *novella* de Griselda, que en la versión latina de Petrarca se convierte en el *De insigni obedientia et fide uxoria* (Sobre la obediencia extraordinaria y la lealtad de una esposa), y como tal tendrá una amplísima difusión italiana y europea. No disminuyó tampoco el empeño político: es de 1373 la *Invectiva contra eum qui maledixit Italie* (Invectiva contra uno que habló mal de Italia), donde aboga con decisión por la vuelta a Roma de la sede papal.

Petrarca podía sentirse satisfecho: los grandes proyectos concebidos allá por los años cincuenta —epistolarios y obra romance— se habían realizado; su tarea como moralista y escritor, ampliamente reconocida. Pero el afán del poeta está en llevar a la perfección sus obras romances. En estos años postreros, Petrarca da al *Cancionero* su forma definitiva, volviendo a ordenar, por última vez, sus 366 composiciones, una para cada día del año, a partir de aquel lejano y fatídico 6 de abril, fecha de su enamoramiento, llena de resonancias existenciales y simbólicas. Hasta el final se dedicó también a los *Triumphi*: el triunfo del Tiempo y el de la Eternidad —los dos últimos— muestran la distancia ideológica y espiritual que los separa de los demás; la reflexión sobre la Muerte se hace más profunda, más atormentada, más presente: «los temas del Tiempo y de la Eternidad lo tocaban más de cerca» [2]. El *Triumphus Eternitatis* lleva la fecha de 12 de febrero de 1374; pocos meses después, en la madrugada entre el 18 y el 19 de julio, Francesco Petrarca moría, rodeado de sus obras y seguro de su lugar eterno en la historia de la cultura occidental.

2. La Historia y el rescate de los clásicos

El aspecto más relevante del Petrarca humanista es la "invención" del concepto moderno de clasicidad, en el que juega un papel central la época grecorromana como paradigma ideal y término permanente de comparación con el presente. En este sentido, al colocar la Antigüedad clásica en una fase temporal distinta y lejana y al hacer de ella un objeto

[2] G. Martellotti, «"Inter colles Euganeos". Le ultime fatiche letterarie del Petrarca» [1975], en *Scritti petrarcheschi*, ed. de M. Feo-S. Rizzo, Padua, Antenore, 1983, p. 467.

privilegiado de estudio, Petrarca —como ha sido ampliamente reconocido— inaugura la dimensión moderna de la historia como sentimiento de la distancia del pasado y de la necesidad de confrontarse con él.

Con Petrarca se inicia, de forma sistemática y orientada a la determinación "objetiva" del hecho histórico, la búsqueda de los testimonios culturales de la Antigüedad, el interés por la palabra se hace ciencia: comienza, en suma, la filología en el sentido moderno. De ahí, principalmente, su rechazo del saber medieval, de las abstracciones de la lógica escolástica, a las que se contrapone la recuperación de la palabra auténtica de los antiguos, en un intento de modificar la jerarquía tradicional de los saberes, en favor de la cultura literaria y de la filosofía moral. Ya se ha visto que el humanista aprovechaba sus viajes por Europa para buscar manuscritos antiguos de los que tenía constancia gracias a sus estudios y a su intensa red de relaciones. Un hito en esta grandiosa tarea de rescate fue el ensamblaje del precioso códice de los *Ab Urbe condita libri* de Tito Livio, a partir de la recuperación de las distintas décadas que conformaban esta obra y que a lo largo de la Edad Media se habían dispersado o extraviado. La elección de Livio no era casual: se trataba de la principal fuente de conocimiento de la historia romana republicana, es decir, la pieza fundamental para el dominio cabal de esta época crucial y paradigmática de la historia de Roma y de la Humanidad; una herramienta imprescindible para replantear sobre bases sólidas el conocimiento histórico.

Petrarca logró reunir las Décadas en un único volumen facticio, el actual códice Harleyano 2493 del British Museum de Londres. El humanista llevó a cabo la operación en sus años juveniles en Aviñón; en ella —tal como ha reconstruido magistralmente Giuseppe Billanovich— se aprecia en su origen el método filológico humanístico. En primer lugar, unió un manuscrito medieval (s. XIII) de la tercera Década con una copia de la primera, en parte transcrita por él mismo. Después, cotejó este ejemplar con la copia de un antiguo y prestigioso códice de Verona, redactado en el siglo X bajo la supervisión del culto obispo de la ciudad, Raterio. Los libros XXVI-XXX y la cuarta Década íntegra los obtuvo gracias a la mediación de un miembro de la familia Colonna, Landolfo, quien era a la sazón bibliotecario en Chartres y se ocupó de copiar los textos a partir de un antiguo y raro ejemplar allí conservado. Petrarca ejerció sobre este texto sus propias

conjeturas y cotejos, a través de otras copias que tenía en sus manos. En particular, las enmiendas a la cuarta Década las realizó cotejándola con un ejemplar muy importante que derivaba de otro códice preparado por el prehumanista paduano Lovato Lovati. El resultado era único en Occidente: dotado de un poderoso aparato de notas, variantes, escolios y glosas, el manuscrito Harleyano es una "edición crítica" pionera, representa un excepcional documento "en vivo" de la actividad exegética del Humanismo naciente y quedará vinculado con otras figuras ilustres de este movimiento cultural, como Lorenzo Valla[3].

Nace con Petrarca ese «amor por el libro», «libro hecho para ser leído, pero también contemplado y adorado», subrayando su calidad de «icono», de encarnación viva del saber clásico y de su prestigio[4]. Es el caso del célebre «Virgilio ambrosiano» (actual ms. S.P. 10/27 de la Biblioteca Ambrosiana de Milán), un códice de casi 300 folios en el que un jovencísimo Petrarca, ayudado por su padre Petracco, reunió la obra mayor de Virgilio: *Bucólicas, Geórgicas* y *Eneida*, con el comentario canónico de Servio; la *Achileis* de Estacio con comentario; cuatro de las entonces casi desconocidas *Odas* de Horacio, con algunos escolios. Con esta riqueza de comentarios, el joven Petrarca ponía el texto clásico a la altura de los grandes libros de teología y derecho, en lo que de por sí era una reivindicación del valor de los estudios clásicos. El resultado —como ha escrito Billanovich— fue el «documento capital» del renacimiento de la retórica clásica. Y fue éste quizá el libro más caro para él: quiso que el famoso pintor Simone Martini realizase las miniaturas iniciales, y en sus folios puso la esquela de su amada Laura en 1348, y las de su hijo Giovanni y de sus mejores amigos, en un constante "diálogo" con el libro, atestiguado también por las numerosas apostillas y glosas filológicas y de contenido que fue poniendo a lo largo de toda su vida. Tras la muerte del poeta, el códice pasó por la biblioteca de los Visconti en Milán, donde pudieron consultarlo numerosos humanistas[5].

[3] Cf. G. Billanovich, *La tradizione del testo di Livio e le origini dell'Umanesimo*, I: *Tradizione e fortuna di Livio tra Medioevo e Umanesimo*, Padua, Antenore, 1981.

[4] M. Feo, «"Sì che pare a' lor vivagni". Il dialogo col libro da Dante a Petrarca», en V. Fera-M. Martelli (eds.), *Agnolo Poliziano, poeta scrittore filologo*, Atti del Convegno Internazionale (Montepulciano, 3-6 novembre 1994), Florencia, Le Lettere, 1998, p. 249.

[5] G. Billanovich, «L'alba del Petrarca filologo. Il Virgilio Ambrosiano», en su *Petrarca e il primo Umanesimo*, Padua, Antenore, 1996, pp. 3-40 (6).

Es importante subrayar la trascendencia de esta nueva relación con los textos antiguos: Petrarca propone a la época moderna una impresionante cantidad de libros clásicos que abordan todas las disciplinas, contribuyendo a conformar un nuevo canon no sólo literario sino también científico y, en general, epistemológico. Significativa a este propósito es la lista de sus "libros favoritos", que el humanista redactó en 1333 en su manuscrito de Casiodoro y Agustín, titulada *Libri mei Peculiares. Ad reliquos non transfuga sed explorator transire soleo* (Mis libros favoritos. Los demás suelo atravesarlos, no como tránsfuga sino como explorador). Se trata de una «fotografía» de los intereses del Humanismo temprano, con gran abundancia de textos de filosofía moral, desde Cicerón —donde destaca el rarísimo VI libro de la *República*—, a Senéca o a la *Ética* de Aristóteles, objeto de polémica, como veremos, para Petrarca. Destacan también libros de retórica, de nuevo con Cicerón (*De inventione*, *De oratore*, oraciones catilinarias, etc.), y los historiadores Valerio Máximo, Salustio, Suetonio, además, como es lógico, de Livio. Entre los poetas, naturalmente Virgilio, y luego Horacio, sobre todo —algo muy poco común en su época— lírico («presertim in Odas», dice el poeta), Estacio, Lucano, Juvenal, Ovidio. También figuran algunos textos gramaticales: Prisciano y, como instrumentos de consulta imprescindibles aunque poco apreciados, los léxicos medievales Papias y *Catholicon*, tan criticados por los humanistas posteriores. Finalmente, aparecen algunos textos de dialéctica y astrología.

Causa y consecuencia al mismo tiempo del éxito petrarquesco en impulsar tan decididamente esta suerte de revolución de los saberes fue su intensa y variada red de relaciones intelectuales estratégicas, tanto con los "poderosos", como los Colonna, los Visconti, el Emperador o el rey de Nápoles, lo que le aseguraba protección y prestigio para difundir sus ideas; cuanto con otros intelectuales, extranjeros, pero sobre todo italianos de toda la Península. Nace con Petrarca la idea de *sodalitas* humanística o de *res publica litterarum*, la red solidaria, de base italiana, pero de dimensión europea, de los intelectuales que se comunican por encima de diferencias políticas o nacionales: de Roma a Milán, de Venecia a Florencia, de Padua a Nápoles, el magisterio petrarquesco deja un germen de cultura humanística en cada ciudad.

Como se ha dicho en el apartado anterior, Petrarca vivió una indudable evolución de su pensamiento y de sus intereses culturales. Es

verdad que las obras de la primera fase, la del Petrarca *philologus*, como el *Africa* y el *De viris illustribus*, responden a un afán de "clasicismo a ultranza" y pretenden deslumbrar con una erudición nunca vista antes. Pero también ahí se observa la carga ideológica del humanista, su intento de hacer de la clasicidad el vehículo para transmitir ideas y modelos ejemplares para su tiempo y su circunstancia. Y también ahí se encuentran las premisas ideológicas y culturales de fondo: la *concordia* de cristianismo y clasicismo, que es una manera para reivindicar la autonomía de la cultura laica, su valor universal por encima de la fe. Una manera, en fin, de distinguir entre fe y razón y de apelar a una *humanitas* universal, capaz de trascender las diferencias de épocas y creencias. Ningún ejemplo es mejor que un pasaje del *Africa* —el único del que el poeta permitió la difusión durante su vida—, el célebre "lamento de Magón" (libro VI, vv. 888-915), cuando el hermano de Aníbal, herido de muerte antes de abandonar Italia, pronuncia sus palabras extremas durante su viaje de regreso a Cartago:

> Mientras el joven cartaginés se encontraba en medio del mar [...] viendo más cerca su hora extrema, comenzó a decir: «Ay, qué final tiene una alta fortuna. Qué ciega es la mente en los alegres éxitos. He aquí la locura de los poderosos: disfrutar de una altura de vértigo. [...] El que se ha levantado a altas cimas, está destinado a la caída [...] Ay, qué incierta es la vida, volcada en un trabajo perpetuo; y qué seguro es el día de la muerte, nunca previsto bastante. [...] Los animales todos descansan, el hombre no tiene quiete y, ansioso, durante sus años acelera el camino hacia su muerte. Tú sola, o muerte, la mejor de las cosas, tú descubres los errores, y fugas los sueños de la vida pasada. Ahora veo cuántas cosas, ay mísero, busqué en vano; cuántos sacrificios afronté voluntariamente, que hubiera podido ignorar [...] ¿Para qué sirvió llevar las armas contra el Lacio potente, destruir con fuego las casas? [...] ¿Para qué he construido altos palacios de oro con muros de mármol, si yo estaba destinado por un astro cruel a morir así, bajo el cielo? [...]». Así dijo, y su espíritu se levantó, libre, en al aire, y desde ahí pudo mirar, a igual distancia, Roma y Cartago [6].

En las palabras finales del héroe moribundo no hay invocación a Dios: los seres humanos se ven agrupados en una única esencia humana ante la muerte. Se trata de «unas actitudes y un lenguaje que

[6] *Africa*, VI, vv. 888-915.

pueden brotar en cualquier ánimo despierto», porque «Petrarca dejaba deliberadamente al margen cuanto tuviera que ver con una serie de creencias y prácticas de máximo relieve para un cristiano y se confinaba en los asuntos de ética que los clásicos permitían iluminar con la "sapientia»" dada por la mera naturaleza, "comunis omnium sapientia"» [7]. El *Africa*, como hemos dicho, es ante todo el poema nacional italiano, el intento de crear una historia ejemplar de corte clasicista. Pero el pasaje de Magón va más allá, y acaba difuminando el límite entre cristianismo y paganismo, en nombre de una única humanidad. Los contemporáneos, al reprochar al poeta ese discurso «propio de un cristiano» en boca de un bárbaro, demostraron advertir la novedad del planteamiento de Petrarca, quien por su parte, en una epístola *Senilis*, invocaba precisamente esa esencia común de lo humano, por la cual «el conocimiento del pecado y el aguijón de la conciencia, la penitencia y la confesión son algo común a todos los que están dotados de razón».

El pasaje de Francia a Italia significó la toma de conciencia dramática de su deber moral de implicarse en las cosas de su patria, medirse con los poderosos de su tiempo y lugar. Y, como se sabe, no fue fácil, porque la elección cayó del lado de las señorías del norte —Milán, Venecia, Padua— y no en la "republicana" Florencia, su patria, al fin y al cabo, y ello le acarreó duras críticas por parte de sus amigos toscanos. En este sentido, la tan discutida "conversión" de Petrarca fue realmente tal.

3. Una conciencia moderna: autobiografía, diálogo interior, polémica cultural

Un rasgo profundamente moderno de Petrarca es su auténtica obsesión con la construcción de una identidad reconocible, lineal, solar, aun al precio de estilizar y hasta falsear la realidad, hasta el punto que una de sus cartas más famosas está dirigida *Posteritati* (A la Posteridad) y es un intento —fallido por inacabado— de consignar una imagen de sí mismo absolutamente perfecta y controlada en todos los detalles.

[7] F. Rico, *El sueño del Humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 147-148.

La elaboración de la grandes obras autobiográficas —*Epistolarios* y *Cancionero*— pone en el centro de atención la trayectoria vital del individuo, lleva al primer plano la conciencia, la interioridad, la contradicción inherente al ser humano. Dios no es, como aún en Dante, la meta de un viaje ascensional y recto, sino que se convierte en un deseo, un afán de purificación, un recordatorio de la propia imperfección. Y el individuo jamás se libera totalmente de sus fantasmas. Bastaría con reparar en el soneto de apertura del *Cancionero*, donde la "confesión" del "yo" lírico se carga de ambigüedad y llega al reconocimiento de la imposibilidad de fraguar un hombre totalmente nuevo, aun después de haber admitido sus «errores» —palabra polisémica, clave en el léxico petrarquesco: «in sul mio primo giovenile *errore*, / quand'era *in parte altr'uom* da quel ch'i' sono» (en aquel juvenil error primero / cuando en parte era otro del que soy) [8].

Así, ya no hay *una* "conversión", sino una interminable sucesión de "conversiones" que no garantizan ninguna salvación definitiva, porque el individuo está irreparablemente fragmentado, como los epistolarios de Petrarca o como sus líricas, que son *fragmenta* de un camino laberíntico —y no en vano es Petrarca el que introduce el término *laberinto* en la lengua italiana. Esta conciencia de la contradicción encuentra una expresión ideológica y artísticamente muy eficaz en una de sus cartas más logradas, la famosa epístola sobre la ascensión al Monte Ventoux, en los Alpes franceses (*Familiares*, IV, 1), donde Petrarca narra, reelaborándola en sentido metafórico, su excursión a este lugar junto con su hermano Gherardo. Y mientras que éste, animado por una clara voluntad, sube rápidamente por el camino más recto, el poeta

> más flojo, descendía por el flanco más bajo y cuando me llamaba [*scil.* su hermano], indicándome el camino más recto, le respondía que esperaba que el acceso a la otra ladera fuera más fácil y que no me asustaba que la senda fuera más larga si me permitía proseguir más llanamente. Pretendía así excusar mi pereza, pues cuando los demás ya habían alcanzado la cumbre, yo erraba por los valles sin que se abriera ante mí una vía de acceso más fácil; por el contrario, el camino se alargaba y el esfuerzo inútil se hacía más pesado [9].

[8] *Cancionero (Rerum vulgarium fragmenta)*, I, vv. 3-4, ed. y trad. de J. Cortines, Madrid, Cátedra, 1989.

[9] Petrarca, Bruni, Valla, Pico della Mirandola, Alberti, *Manifiestos del Humanismo*, selección, traducción, presentación y epílogo de M. Morrás, Barcelona, Península, 2000, pp. 27-28.

La subida se hace metáfora del *error*, de la incertidumbre y de las dudas humanas. Llegado a la cumbre, Petrarca, admirado ante el magnífico espectáculo natural, medita sobre su pasado; pero su "conversión" es parcial:

> Lo que solía amar, ya no lo amo; miento, lo amo, pero menos. He aquí que he vuelto a mentir: lo amo, pero más vergonzosamente, con mayor tristeza; por fin, ya he dicho la verdad. Pues así es como es: amo, mas lo que querría no amar, lo que desearía odiar; no obstante, amo, pero contra mi voluntad, forzado, coaccionado, con pesar y deplorándolo [10].

Finalmente, se le ocurre tomar el libro de las *Confesiones* de san Agustín que se había llevado consigo, y al abrirlo, aparecen ante sus ojos las palabras de exhortación a la meditación, contenidas en el libro X: «Y fueron los hombres a admirar las cumbres de las montañas y el flujo enorme de los mares y los anchos cauces de los ríos y la inmensidad del océano y la órbita de las estrellas, y olvidaron de mirarse a sí mismos» [11].

La textura de citas clásicas, sobre todo de Séneca, y el "juego de espejos" entre el humanista y san Agustín no hacen más que reiterar su ineludible condición de hombre moderno. Lo que para el Padre de la Iglesia había significado una inequívoca conversión, para Petrarca no es sino la invitación a continuar en la búsqueda de su "yo", únicamente con la esperanza de que sus «pensamientos [...] errabundos e inestables como han sido durante largo tiempo, encuentren alguna vez reposo y, habiendo oscilado inútilmente de aquí para allá, se dirijan al único bien, verdadero, cierto e inmutable» [12].

El ambiguo, controvertido magisterio de san Agustín está presente también en otra extraordinaria obra autobiográfica, el *Secretum* o *De secreto conflictu curarum mearum* (El conflicto secreto de mis cuitas), un diálogo en tres libros con el santo, donde —en presencia de una alegórica Verdad enmudecida— el poeta realiza un minucioso e implacable análisis de su condición, empezando por los pecados capitales, hasta llegar a poner en tela de juicio sus mitos más queridos: el

[10] Ibid., p. 31.
[11] Ibid., p. 32.
[12] Ibid., p. 35.

amor por Laura y el deseo de gloria literaria —«fantasmas», «vanas opiniones», en lenguaje estoico. Pero tampoco en el *Secretum* Petrarca halla una forma definitiva de pacificación: en el final, y a pesar de las recomendaciones de Agustín, la respuesta del poeta es «titubeante y ambigua» [13], y en ella vuelven los *fragmenta* del alma que caracterizan la reflexión petrarquesca y constituyen su seña de identidad moderna: «Recogeré los fragmentos esparcidos de mi alma y vigilaré con diligencia sobre mí mismo. Pero ahora, mientras hablamos, me esperan muchos e importantes asuntos, aunque terrenales». El *Secretum* es, pues, ante todo, el anuncio de un punto de inflexión en su trayectoria intelectual, una "mutación" —*mutatio animi*— que llevará al humanista a profundizar cada vez más en la indagación interior, en la filosofía moral: se trata del pasaje de la *filología*, entendida como simple erudición y apego exclusivo al mundo clásico, a la *filosofía*, reflexión crítica permanente, compromiso ético e intelectual.

En Italia, desde el punto de vista de la captación de adeptos y de la integración cultural, el germen petrarquesco florece gracias también a la calculada circulación de sus cartas *Familiares*: con ellas, Petrarca reivindica para el intelectual el derecho y el deber de ocuparse de cualquier tema público, sea moral, religioso, social o político, justamente a partir de su condición de intelectual cultor de los *studia humanitatis*. Las innovaciones petrarquescas se enraízan, desde luego, donde no hay una fuerte tradición universitaria, pero también se miden donde existen tradiciones sólidas de cultura escolástica, como en Padua. Porque el gran adversario, el ídolo polémico, es la filosofía escolástica. Si se trata de suplantar un "paradigma cultural", de reorganizar los saberes, el primer objetivo es poner en tela de juicio la cabeza del saber tradicional: la teología, la lógica escolástica y, en consecuencia no del todo explícita, el predominio de la Iglesia, que es preciso reconducir a su esencia espiritual y sustraer a la tentación de mandar en este mundo.

De ahí el enfrentamiento directo, con la creación de nuevos géneros aptos a la lucha: las *Invectivas*, entre las que destaca el *De sui ipsius et multorum ignorantia* (La ignorancia del autor y la de muchos otros). La obra fue escrita entre 1367 y 1371 y la ocasión se remontaba a las visitas que Petrarca recibía de parte de cuatro jóvenes aristoté-

[13] R. Amaturo, *Petrarca*, Bari, Laterza, 1971, p. 137.

licos de la élite veneciana, quienes se entretenían debatiendo con el viejo humanista. Se trata, a todas luces, de un debate simbólico, donde los jóvenes representan la vieja cultura escolástica y el anciano humanista encarna el nuevo saber laico y clásico. Los aristotélicos consideran a Petrarca «un hombre bueno, pero inculto». Ello le da pie para construir una cerrada crítica, con acentos satíricos, de la inútil ciencia de las universidades de su tiempo y reivindicar el sentido moral y humano de la cultura humanística, su orientación hacia el hombre y sus problemas concretos:

> Para muchos, las letras son instrumentos de demencia, para casi todos de soberbia, a menos que lleguen a un alma buena y bien educada, lo que es poco frecuente. Aquél sabe mucho acerca de las fieras, de las aves y de los peces: cuántas crines tiene el león en la cabeza, cuántas plumas el gavilán en la cola y con cuántos tentáculos aprisiona el pulpo al náufrago; sabe que los elefantes se ayuntan dándose la espalda y que su gestación dura dos años, que son animales dóciles y vivaces, de inteligencia casi humana y que viven hasta dos o tres siglos; que el fénix se consume en aromático fuego y, después de quemado, resucita; que el erizo detiene a un barco, cualquiera que sea su velocidad, pero que nada puede fuera del agua; que el cazador engaña al tigre con un espejo; que los arimaspos (i.e.: *un pueblo que los antiguos ubicaban al norte del Mar Negro*) ahuyentan a los grifos con hierros; que las ballenas engañan con su dorso a los navegantes; que el parto de la osa es deforme, el de la mula, raro; único e infeliz el de la víbora; que los topos son ciegos y las abejas, sordas; por último, que el cocodrilo es el único animal que mueve la mandíbula superior. Cosas estas en gran parte falsas [...] pero que, aunque fuesen verdaderas, de nada servirían para la felicidad de la vida. Porque, me pregunto, ¿de qué aprovecha conocer la naturaleza de fieras, aves, peces y serpientes, ignorando o descuidando la naturaleza de hombre, para qué hemos nacido, de dónde venimos y hacia dónde vamos? [14]

Con las armas de la ironía y de la invectiva, afiladas por un dominio excepcional de la retórica clásica, Petrarca combate el aristotelismo medieval, culpable de someterse acríticamente a los dictados del maestro y privilegiar las «ciencias naturales, en detrimento de la literatura y la filosofía moral» [15]. Es el vano tecnicismo de los *moderni*, que carece de contenidos y no vale para mejorar al ser humano:

[14] Cf. F. Petrarca, *Obras*, ed. de F. Rico, Madrid, Alfaguara, 1978, pp. 167-168.

[15] P. ●. Kristeller, «Petrach's "Averroists": A note on the history of aristotelianism in Venice, Padua and Bologna», *Bibliotèque d'Humanisme et Renaissance*, XIV (1952), p. 60.

> He leído, si no me equivoco, todos los tratados morales de Aristóteles, he oído explicar algunos de ellos y, antes de que se me revelara mi tremenda ignorancia, algo creía haber entendido; gracias a esas obras me he vuelto más sabio, quizá, pero no mejor, como debía [...] Él [*scil.* Aristóteles] nos enseña qué es la virtud, no lo niego; pero su lectura no proporciona (si no es en dosis pequeñísimas) los estímulos e incentivos necesarios para inflamar el espíritu e impulsarlo a amar la virtud y odiar el vicio. Tales estímulos se pueden hallar en nuestros escritores, especialmente en Cicerón, en Anneo [Séneca] y —tal vez esto os sorprenda— en el propio [Horacio] Flaco, cuyo áspero estilo encierra pensamientos muy sabrosos [16].

En el fondo, está París y su Universidad, la arrogancia de los lógicos y los nominalistas ingleses, envueltos en disputas vacías de sentido, cuyo prestigio Petrarca socava atacando directamente la fuente de su saber, el propio Aristóteles, al que contrapone el saber ético de los clásicos latinos, de Platón y de los Padres, adalides de una *sapientia* que es también *pietas*, amor de sí y de los demás, afán de renovar el mundo. Son los temas de la polémica renovadora del primer Humanismo, el que librará su lucha, cultural pero también política, en los ambientes propicios de la Florencia, la Roma o la Venecia del Cuatrocientos. Con Petrarca están ya planteados todos los términos de la nueva cultura, la que los contemporáneos llamaron *studia humanitatis*, y la posteridad, Humanismo. Las dos "almas" petrarquescas —el *philologus* y el *philosophus*— convivirán en el Humanismo y, en sus expresiones más felices, sabrán fundirse en un todo armónico. De ahí que los dos siguientes capítulos hagan referencia a la larga fase fundacional del Humanismo como a una "herencia petrarquesca".

[16] *Obras*, cit., trad. J. M. Tatjer, p. 198.

PARTE I

LA HERENCIA PETRARQUESCA, I. EL PRIMER HUMANISMO

CAPÍTULO 1

FLORENCIA DESDE LA REPÚBLICA OLIGÁRQUICA HASTA EL DOMINIO DE COSIMO DE' MEDICI

1.1. Florencia humanista

Política y cultura

Entre finales del siglo XIV y finales del XV, Florencia está empeñada en un proceso de redefinición de su identidad, de las formas de organización de su poder y de su soberanía, un camino que procede hacia una formación estatal superior —por calidad y naturaleza— a la comunidad medieval de ámbito municipal representada por el *Comune*, institución horizontal y relativamente "democrática", en el sentido de que concurren en el ejercicio del poder instituciones y fuerzas transversales, amplias y variadas. Desde finales del siglo XIV, sus estructuras van desintegrándose, para dejar sitio a la constitución de organismos de carácter más político, en una concepción secularizada del poder y en el intento de superar la tradicional sumisión legal al Imperio. Mientras, la lucha política se polariza entre un grupo que representa la antigua oligarquía municipal y otro que hace referencia a la

poderosa familia de banqueros, los Medici, quienes impondrán definitivamente su predominio en 1434, con la vuelta del exilio de su patrón, Cosimo.

En definitiva, se consumó en la primera mitad del siglo XV el paso, que se había iniciado durante las luchas oligárquicas de las últimas décadas del s. XIV, «de la representación social a la representación política», es decir, de un sistema en que todos los grupos sociales se veían representados en las decisiones colectivas a uno en que dichas decisiones dependían de la voluntad del grupo político en el poder [1]. Todo ello, tras luchas de varias décadas y una cierta redefinición de los organismos institucionales, llevará a la concentración del poder en un número limitado de órganos: un proceso —como se ha dicho de forma eficaz— de «composición autoritaria de las disensiones» [2], que supondrá el paso definitivo de la estructura relativamente "democrática" medieval a un régimen que, sin eliminar formalmente las instituciones republicanas, asume el carácter del señorío centralista y autoritario. Todo ello se materializará, como se ha dicho, en el dominio de la familia de los banqueros Medici, primero con Cosimo (1434-1464) y, tras el breve paréntesis del hijo de éste, Piero (1464-1469), con Lorenzo, el famoso «Magnífico» que dominará los avatares de Florencia y de Italia hasta su muerte en 1494. A partir de ahí el dominio de la familia se derrumbaría rápidamente, y la situación de la ciudad (como la de toda Italia) tomaría un rumbo completamente distinto.

En este complejo proceso merece la pena al menos recordar, como hito y, de alguna manera, punto de inflexión institucional, los nuevos Estatutos ciudadanos de 1409-1415, que representaron el intento más directo, aunque fallido, de sancionar y fundamentar legalmente el dominio restringido de un sector de la oligarquía nobiliaria. A pesar de haber sido revocado ya en 1417, el nuevo Estatuto indicó el camino oligárquico que seguiría más tarde Cosimo de' Medici, camino que se caracterizó por la reforma de los Consejos representativos tradicionales, a fin de favorecer su control por parte del grupo aristocrático dominante, a pesar, como se ha dicho, de dejar intactas for-

[1] R. Fubini, *Italia Quattrocentesca. Politica e diplomazia nell'età di Lorenzo il Magnifico*, Milán, FrancoAngeli, 1994, pp. 23-30, 41-61.

[2] Ibid., p. 22; en general, cf. R. Fubini, «La rivendicazione della sovranità statale e il contributo delle "Historiae" di Leonardo Bruni», en P. Viti (ed.), *Leonardo Bruni cancelliere della repubblica di Firenze*, Atti del Convegno (Firenze, 27-29 ottobre 1987); Florencia, Olschki, 1990, pp. 43-50.

malmente las instituciones tradicionales. Es importante observar que el ascenso de Cosimo se produjo a raíz de una rivalidad interna en la aristocracia, más que de una lucha entre sectores sociales, lo que invita a superar la idea tradicional de una comuna *(comune)* plenamente "democrática", contrapuesta a un señorío totalmente "tiránico".

A finales de la Edad Media se había formado, pues, una élite política relativamente restringida, dominada por familias especialmente prestigiosas sobre las que acabaron prevaleciendo los Medici. Y es precisamente a este proyecto al que se adhirió —con cada vez mayor conciencia y con alguna excepción— la vanguardia cultural humanística florentina —y, al revés, Cosimo encontró en el Humanismo el apoyo intelectual ideal. Por ello, naturalmente, sin querer establecer límites rígidos y fechas infranqueables, es posible, sin embargo, hablar de una cultura florentina que abarca las últimas décadas republicanas y llega hasta la época de Cosimo, y de una cultura florentina de la época siguiente a partir del dominio del hijo de Cosimo, Lorenzo «el Magnífico»: la llamada "Edad laurenciana", cuyos caracteres resultan claramente diferenciados, hasta el punto que se ha podido hablar acertadamente de «filtro» de los años sesenta, como la fase en que la literatura florentina pasa por una mutación que, sin alterar por completo su fisonomía, sí consigna una imagen distinta de las dos épocas [3].

En términos generales, el clima cultural florentino era sin duda propicio a la implantación y difusión de los estudios. La tradición cultural municipal había expresado en el siglo XIV figuras de absoluto relieve como Dante y Boccaccio, y Florencia podía alardear de una tasa de alfabetización extraordinariamente alta: el sistema escolar era uno de los mejores del mundo conocido, aunque el Estudio universitario no tenía un prestigio especial, debido principalmente a la competencia de centros de renombre como las Universidades de Bolonia y Padua. Pese a que un cierto número de humanistas, como el griego Manuel Crisoloras, Giovanni Aurispa, profesor de griego en 1425-1426, o Francesco Filelfo, enseñaron en las aulas universitarias florentinas, en la primera mitad del siglo XV, la cultura humanística se desarrolló más bien al margen de la vida académica, en una dimensión

[3] Cf. M. Martelli, *Letteratura fiorentina del Quattrocento. Il filtro degli anni Sessanta*, Florencia, Le Lettere, 1996, esp. pp. 9-11 y 322.

informal de intercambio de ideas que por un lado tendía a la renovación fuera de los esquemas tradicionales y por otro interpretaba, también en el plano político, las aspiraciones de una parte de la clase dirigente.

De hecho, el Humanismo, sin llegar a estar sometido al poder político, contribuyó de forma determinante al clima de renovación política y ética y a la formación de cánones de comportamiento, de conductas, de aspiraciones y de horizontes sociales y culturales nuevos con respecto al pasado, incluso reciente. Por otra parte, la tradición ciudadana de «mecenazgo colectivo», que se expresaba en forma de concesión de cargos administrativos y de docencia en el Estudio por parte de las autoridades ciudadanas, se prestaba a esta convergencia de objetivos entre poder político y clase intelectual; pero también en este campo se observa a lo largo de la época considerada un desplazamiento decisivo desde el «patronato público» ciudadano, expresión de las artes y las corporaciones, al «mecenazgo privado», cuyo liderazgo correspondió a la familia Medici, mecenazgo que, como es natural, tiende a «satisfacer necesidades privadas» [4] y en alguna medida desconfía de los lugares culturales institucionales. Ello se compaginaba con la naturaleza extra académica del Humanismo y en verdad, mucho más que en el Estudio, los humanistas solían reunirse para debatir, en una atmósfera de conversación amigable, en lugares informales, el más emblemático de los cuales, ya a principio de siglo, fue el cuasi fabuloso «cenáculo» del Convento de Santo Spirito, animado por el controvertido teólogo agustino Luigi Marsili, donde, junto con los primeros humanistas discípulos de Petrarca, «hombres de Estado, ricos mercaderes y damas gentiles, se iban alimentando de un saber no técnico», profundamente distinto de los estudios medievales [5].

Cosimo de' Medici era un hombre rico y culto, amigo de humanistas de la talla de Niccolò Niccoli, Roberto de' Rossi o Ambrogio Traversari —todos ellos exponentes de primer plano de la cultura humanística—, y mientras demostraba un cierto desinterés por la cultura tradicional en vulgar, conectó con las vanguardias humanísticas y promovió, incluso económicamente, la recuperación de la cultura

[4] G. Brucker, *Firenze nel Rinascimento*, Florencia, La Nuova Italia, 1980, p. 189.

[5] E. Garin, «La letteratura degli umanisti», en E. Cecchi-N. Sapegno (dirs.), *Storia della letteratura italiana*, III: *Il Quattrocento e l'Ariosto*, Milán, Garzanti, 1965, p. 10.

clásica: «El vulgar y la poesía se van definiendo cada vez más claramente como los instrumentos lingüísticos y culturales de la oligarquía anti-medícea [...] en el polo opuesto, el latín (y pronto, con Niccoli, Bruni y Traversari, también el griego) y la filosofía o la teología caracterizan la cultura típica del partido medíceo»[6]. Naturalmente, esta polarización no era rígida y hombres como, por ejemplo, Leonardo Bruni sólo poco a poco fueron distanciándose de la oligarquía para acercarse a los Medici. Tampoco puede afirmarse que todos los humanistas fueron incondicionalmente medíceos, pero en todo caso, sobre todo a partir de la recuperación del poder en 1434, la convergencia entre Cosimo y su partido, por un lado, y las élites culturales humanísticas, por otro, fue un hecho cada vez más notorio.

Un episodio revelador de las tensiones político-culturales al respecto fue el célebre *Certame coronario*, el certamen de poesía vulgar organizado en 1441 por Leon Battista Alberti (vid. también cap. 9), un humanista atípico y vinculado a la oligarquía municipal. El premio, hondamente simbólico, era una corona de plata; el tema elegido era el de la amistad: con ambos, querían Alberti y los suyos celebrar la tradición poética ciudadana, lo que también era una manera para reivindicar los valores de la oligarquía tradicional, cifrados en la "amistad", en referencia implícita a la necesidad de consenso y unión, conculcados por el régimen medíceo[7]. El fracaso de la iniciativa quedó patente cuando el jurado, "infiltrado" por partidarios de los Medici, declaró el premio desierto, boicoteando de alguna manera el evento al dejar el certamen sin premio. La airada reacción de Alberti —quien declaró ácidamente que al año siguiente el tema sería *la envidia*— es testimonio de que, con Cosimo, las tensiones nunca llegaron a apagarse.

Igualmente significativa, a este propósito, es la figura de otro intelectual controvertido de la Florencia cuatrocentista, Giannozzo Manetti (Florencia, 1396-Nápoles, 1459), quien, a pesar de sus relaciones intelectuales en la ciudad y de su papel de embajador de la República, nunca comulgó completamente con la política de Cosimo de' Medici, y ello le llevó a alejarse de Florencia en los últimos años

[6] M. Martelli, «Firenze», en A. Asor Rosa (ed.), *Letteratura italiana*, VIII/2, t. 1, Turín, Einaudi, 1988, p. 27.
[7] Ibid., pp. 76-78.

de su vida, primero a Roma (cfr. cap. 4), luego a Nápoles, en la corte de Alfonso de Aragón [8], al que ya en 1452 había dedicado su obra más célebre, el *De dignitate et excellentia hominis* (Sobre la dignidad y la excelencia del hombre).

Los clásicos y su rescate. Poggio y Niccoli (y Ciriaco)

En todo caso, es indudable que, a la altura de los años 1440-1450, el Humanismo ya había demostrado una carga innovadora lo suficientemente poderosa como para poner en tela de juicio no ya sólo la poesía municipal de tradición medieval, sino sobre todo el saber filosófico y teológico de las aulas universitarias, el predominio de los "doctores" y de los frailes, y era patente que, gustase o no, la cultura alta, las nuevas propuestas, el proyecto innovador estaban en el lado humanístico.

La clave de bóveda de la transformación cultural, social y política que se estaba desencadenando fue —como es bien sabido— la recuperación sistemática, extensa, profunda de la cultura clásica. De algún modo, ya desde Petrarca, el dominio *material* de la literatura antigua se había convertido en la herramienta principal, la base sustancial del movimiento de renovación propugnado por el Humanismo. En los clásicos se encontraba la respuesta a la crisis de las disciplinas tradicionales, a la decadencia que los humanistas percibían en el saber. Un aspecto importante de este cambio en los paradigmas culturales fue el incremento espectacular de la búsqueda y el descubrimiento de manuscritos de textos latinos y griegos, incremento debido, por un lado, a la propia profundización en el análisis de los textos y de los autores, lo que aumentaba la conciencia de las obras perdidas y el deseo de encontrarlas, y por otro, a la multiplicación de los contactos y las relaciones entre intelectuales, lo que favorecía la circulación de noticias dentro de una naciente *res publica litterarum* a escala italiana y, en menor medida, europea. El caso ejemplar es el de Petrarca, con su amplísima red de relaciones, que le llevaron, como

[8] Cf., últimamente, P. Botley, *Latin Translation in the Renaissance. The Theory and Practice of Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti and Erasmus*, Cambridge, Cambridge University, 2004, pp. 64-70; y vid. cap. III, 3.

hemos recordado, a descubrir textos como el *Pro Archia* o las *Epístolas* de Cicerón, y en las pesquisas del poeta los amigos florentinos tuvieron un papel de gran relieve, así como, por otra parte, también en los hallazgos de Boccaccio. Coluccio Salutati, canciller de la República y principal heredero espiritual de Petrarca, solía pedir e intercambiar códices, y en 1391 fue autor de un hallazgo de gran trascendencia, el de las *Epístolas ad familiares* ciceronianas.

Con todo, la figura más destacada en esta inmensa obra de rescate fue la de Poggio Bracciolini (1380-1459), quien en su juventud había sido discípulo de Salutati, toscano y muy vinculado con Florencia, aunque la parte central de su carrera se desarrolló en el ambiente romano de la curia pontificia (cf. cap. 4). Poggio —uno de los máximos protagonistas del Humanismo— no fue un filólogo impecable ni un exquisito dominador del latín, comparable, por ejemplo, a un Lorenzo Valla —aunque la vivacidad de su estilo es conocida por su gracia. Lo que le caracterizaba era más bien su compromiso con la dimensión ética, social, política del Humanismo, al que aportaba su insaciable curiosidad intelectual, que le llevó a convertirse en un punto de referencia tanto en el debate intelectual como en la extraordinaria labor de recuperación de los textos clásicos. Él mismo era consciente de que ésta era su peculiaridad y así lo expresa en una carta a su amigo Niccolò Niccoli, escrita desde Londres en 1421: «Encontrarás a muchos que son más doctos que yo; pero que alguien tenga más afición a esta clase de investigaciones, eso no se lo concedo a nadie» [9].

Poggio se valió de su posición de privilegio en la curia romana y de los viajes que ello conllevaba, para visitar algunas de las mayores bibliotecas monásticas de Europa, lugares donde sabía o imaginaba que se hallaban "encerrados" sus queridos clásicos. Así, ya en 1415, con ocasión del Concilio ecuménico de Constanza, donde acudía como miembro de la curia del papa "pisano" Juan XXII, visitó Cluny, en Francia, donde encontró, entre otras obras, dos oraciones de Cicerón desconocidas, la *Pro Roscio Amerino* y la *Pro Murena*. Más importante aún, al año siguiente, fue la recuperación en el monasterio de Sant Gallen (Suiza) del manuscrito íntegro de la *Institutio oratoria* de Quintiliano, un texto capital de la retórica latina, hasta entonces co-

[9] *Epistolae*, 8, ed. H. Hart, 3 vols., Florencia, Olschki, 1984-1987, vol. I, p. 26.

nocido sólo en una versión gravemente mutilada; la alegría por esta empresa originó una de sus más famosas cartas, dirigida a su amigo el pedagogo Guarino de Verona, donde reivindica en términos casi heroicos el rescate del gran clásico de la «cárcel» en que lo tenían encerrado unos monjes toscos e ignorantes:

> Desde luego aquel hombre espléndido, cuidado, elegante, lleno de buenas costumbres, lleno de argucia, ya no podía soportar su torpe cárcel, el escualor del lugar, la crueldad de los guardianes. En efecto, estaba triste y sórdido, como suelen estarlo los condenados a muerte, con la barba descuidada y los cabellos llenos de polvo [...] Parecía extender las manos, implorar la fe de los Quirites, para que le protegieran de un injusto juicio [...] Ahí [*scil.*: en el Monasterio de Sant Gallen, Suiza], en medio de una gran masa de códices que sería largo enumerar, encontré a Quintiliano todavía sano y salvo, aunque lleno de polvo y de moho. Estos libros, en efecto, no estaban en una biblioteca, como lo exigiría su dignidad, sino casi en una tristísima cárcel, en el fondo de una torre, donde ni siquiera se encerraría a unos condenados a muerte [10].

A lo largo de 1417, esta vez por encargo oficial de las autoridades eclesiásticas, Poggio peregrinó por los monasterios de Suiza y el sur de Alemania, encontrando, y en muchos casos llevándose, numerosos manuscritos de obras a menudo desconocidas o de las que se había perdido el rastro; la más importante de ellas fue sin duda el *De rerum natura* de Lucrecio. Todos esos viajes de investigación contaban con la presencia de amigos, en su mayoría toscanos, y el humanista daba noticias de ellos principalmente a los amigos florentinos con los que mantenía contactos constantes. Porque Florencia, sobre todo a principio de siglo, era una auténtica encrucijada de figuras clave del Humanismo.

A Poggio se debe también, en gran medida, otra de las grandes adquisiciones materiales del Humanismo, la reforma de la grafía. La escritura de la Baja Edad Media solía ser la gótica, una grafía de letras afiladas, de aspecto monumental, que recordaba de alguna manera la catedral gótica, y cuya lectura por la dificultad de los trazos estaba reservada esencialmente a los especialistas. Para los humanistas se trataba de formas gráficas inventadas por los bárbaros germanos con la intención de someter culturalmente Italia y la cultura latina: para

[10] Ep. IV, 5, ed. Hart, cit., vol. II, p. 155. Un extracto, en trad. española de A. Vicens, en E. Garin, *El Renacimiento italiano*, Barcelona, Ariel, 1986, pp. 41-42.

Biondo Flavio, por ejemplo, se trataba de un lenguaje cifrado: «novas [...] cifras pro litteris adinvenerint» (inventaron cifras extrañas en lugar de letras). Para el gran Lorenzo Valla, los godos, tras conquistar Roma, impusieron también su lengua, como lo prueban «los códices escritos en gótica, que son multitud», lo que provoca una alarma ulterior: «Y si esta gente ha sido capaz de pervertir la escritura romana, ¿qué debemos pensar de la lengua, sobre todo al haber ellos dejado descendientes?» (*Elegantie*, libro III, prefacio). Lengua, cultura, nación y escritura se entrelazan, pues, en un terreno donde están en juego la hegemonía cultural y la autoconciencia política. Poggio fue de los más conscientes de este conjunto de cuestiones, pero sobre todo fue el principal artífice técnico, material, de la revolución de la escritura. Los esfuerzos de reforma van dirigidos a la armonía de la página y a la simplificación del trazo de la letra, es decir a la legibilidad del texto. El resultado fue la *littera antiqua*, antepasada de la actual cursiva y derivada del modelo de la escritura carolina medieval. Y si es verdad que ello refleja una preocupación de carácter simbólico, «donde la claridad del trazo material, a la vez que la del estilo, es concebida como trascendencia, como la derrota del tiempo» [11], también influye de forma determinante el mensaje "democratizador", el claro intento de facilitar la lectura para un público más amplio, no sólo identificado con el saber especialista de las aulas.

Uno de los personajes que representa bien este fervor intelectual de las primeras décadas del siglo es Niccolò Niccoli (ca. 1365-1437), discípulo de Salutati, miembro del primer grupo de humanistas florentinos, amigo de Cosimo de' Medici [12]. Cultor de la Antigüedad, mecenas, crítico, coleccionista, estudioso de caligrafías y muy probable coinventor de la escritura humanística, excéntrico y agresivo, un famoso biógrafo florentino, Vespasiano da Bisticci, hace de él un retrato que es todo un estilo de vida:

[11] N. Struever, *The Language of History in the Renaissance*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1970, p. 163.

[12] A. Lanza, *Polemiche e berte letterarie nella Firenze del primo Quattrocento*, Roma, Bulzoni, 1989², pp. 50-56; F. Rico, *El sueño del Humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, pp. 46-49; G. Zippel, *Niccolò Niccoli. Contributo alla storia dell'Umanesimo*, Florencia, Bocca, 1890; D. Canfora, «Alcune riconsiderazioni sulla biografia di Niccolò Niccoli», *Albertiana*, 6 (2003), pp. 227-241.

> Fue de hermosísima presencia, alegre, siempre con semblante risueño, gratísimo en la conversación. [...] Era el más pulido de todos los hombres, tanto en el comer como en cualquier otra cosa. A la mesa, comía en vajillas antiguas hermosísimas [...] Para beber usaba copas de cristal o de piedras finas. Verlo a la mesa, tan antiguo como era, era una delicia [13].

La imagen de Niccoli está muy influida por las representaciones caricaturescas que nos han transmitido las invectivas contra él, que lo retratan como ignorante, pederasta, adúltero, malévolo, entre otras lindezas típicas de las invectivas renacentistas [14]. No hay duda de que este excéntrico personaje, quien no dejó prácticamente nada escrito, atrajo el odio de los demás por su postura desdeñosa hacia el más mínimo error o la menor desviación del clasicismo más puro; sin embargo, no se le puede negar una enorme pericia en las letras latinas y también un notable conocimiento de las letras sagradas. El propio Bruni, que llegó a enemistarse con él, no negaba sin embargo su influencia en los círculos literarios florentinos, y no puede ser casual el que su figura se encuentra en el centro de tres de las mayores colecciones epistolares del Humanismo, las de Poggio, Bruni y Traversari [15]. De hecho, Niccoli se sitúa como uno de los grandes animadores de la vida cultural florentina, bien participando constantemente en los debates, bien adquiriendo incansablemente libros antiguos, hasta llegar al final de su vida a la cifra de 8.000: de ahí tendrán su origen las grandes bibliotecas florentinas, como la Medícea. Sobre todo, desde un punto de vista social, su figura es realmente la de «casi un prototipo: un vástago de la alta burguesía de negociantes que desde los últimos años del Trescientos rige los destinos de Florencia hasta la ascensión de los Medici en 1434 (y a varios propósitos, todavía más allá)» [16].

En él, la crítica e incluso la postura de fastidio hacia todo lo que no fuese "antiguo" se elevan a símbolo de la pujanza y de la autoconfianza de la nueva cultura. Niccoli no dejó obras literarias, pero su figura aparece en una cantidad de textos florentinos como objeto de conversación epistolar o personaje de diálogos, siempre asumiendo la postura más ex-

[13] Trad. en Rico, *El sueño*, cit., pp. 46-47.
[14] M. Davies, «An Emperor without Clothes? Niccolò Niccoli under Attack», *Italia medioevale e umanistica*, XXX (1987), pp. 95-143.
[15] Ibid., pp. 126-129.
[16] Rico, *El sueño*, p. 49.

trema, siempre representando la faceta más intransigente del Humanismo, la menos dispuesta al compromiso. Por ejemplo, a él se le encarga —como veremos— el papel de verter las críticas más duras contra dos autoridades casi "sagradas" como Dante y Petrarca, en una obra capital de Bruni; es él quien sostiene la absoluta imposibilidad de un poder bueno, en el *De infelicitate principum* de Poggio; pero también es él quien abrió su fabulosa biblioteca (comprada al precio de ingentes deudas) a cualquiera que quisiera frecuentarla, o el que promovió la enseñanza del griego en Florencia, pugnando, con éxito, por la venida de Crisoloras.

Finalmente, cabe hacer mención de un personaje "atípico" que protagonizó un aspecto particular del redescubrimiento de la Antigüedad: Ciriaco Pizzicolli de Ancona (ca. 1390-1455), mercader y viajero, considerado uno de los iniciadores de la investigación anticuaria moderna y en particular el "padre" de la moderna ciencia epigráfica [17]. Ciriaco se había formado en su ciudad natal y después emprendió por su cuenta el estudio del griego, que culminó en Constantinopla. En sus "cuadernos de apuntes", los *Commentarii* —hoy casi completamente perdidos—, recogió una parte de sus extraordinarios descubrimientos de inscripciones y descripciones de monumentos antiguos, realizados a lo largo de sus numerosos viajes por Oriente, Egipto y Grecia. Pero sus avances tuvieron adecuada difusión gracias a sus múltiples relaciones con el mundo humanístico, reflejadas en las obras de Bruni, Poggio o Traversari; en los años treinta lo encontramos en Florencia, donde participa en los cenáculos humanísticos y goza del patronazgo de Cosimo; en 1441 participó en el *Certame coronario* y a Cosimo envió su *Itinerarium*, una descripción de sus viajes.

Temas de debate

Como sabemos, el nombre propio que estuvo en el origen de esta suerte de "revolución cultural" es el de Francesco Petrarca, quien había puesto las bases de la revalorización de una cultura laica fundamentada en la literatura clásica, en polémica directa con el saber especializado y cerrado de la tradición escolástica de orientación lógica

[17] G. Paci-S. Sconocchia (eds.), *Ciriaco d'Ancona e la cultura antiquaria dell'Umanesimo*, Atti del Convegno internazionale (Ancona, 6-9 febbraio 1992), Reggio Emilia, Diabasis, 1998.

y teológica. Petrarca había estado en Florencia sólo una vez, en 1350, para visitar a su amigo Boccaccio. Sin embargo, a pesar de que nunca manifestó una especial atracción hacia la ciudad toscana (incluso rechazó una cátedra en su universidad), fueron florentinos muchos de sus más eminentes herederos. A partir de la generación sucesiva a la de Petrarca, y en su nombre, los intelectuales humanistas volverán a avivar esta polémica contra el saber "oficial", empleando toda la potencia del renovado legado de los clásicos: florecen las traducciones, que representan el desafío de la nueva cultura a la vieja, se multiplican los géneros "retóricos" por excelencia, como la oración, la epístola al estilo ciceroniano y, sobre todo, el diálogo de raigambre platónica y ciceroniana, una forma literaria que permite escenificar el libre debate intelectual y las distintas posiciones acerca de un amplio abanico de cuestiones de interés, tanto culturales como éticas y políticas. La idea de fondo consiste en la revalorización de un saber laico, desligado, aunque no siempre contrapuesto, de las disciplinas tradicionales subordinadas a la teología y la filosofía escolástica y fundamentado en el legado de los clásicos. Así, la cultura grecolatina se erige en estandarte y en garantía de prestigio de la nueva cultura, que se presenta explícitamente como superior al saber oficial, precisamente en virtud de su mayor capacidad de dialogar con los textos originales de la Antigüedad y de hablar a una vasta gama de individuos, más allá de las etiquetas académicas tradicionales y apelando, en sentido amplio, a la participación, cívica y cultural.

A la zaga de Petrarca, hombres como Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini y tantos otros denuncian la "barbarie" del saber medieval, y por ello mismo buscan una nueva periodización histórica, donde al esplendor de la época antigua se contrapone la "oscuridad" de la "edad media", "media aetas", los largos siglos de decadencia, fugados sólo ahora, con el advenimiento de la nueva cultura. Esta actitud crítica se expresa a menudo en las formas de la lamentación para la decadencia del presente, frente a la riqueza cultural del pasado clásico. El objeto polémico son la filosofía y la lógica contemporáneas de origen británico, los «bárbaros britanos», de los que Ockam era el principal exponente. Salutati, por ejemplo, les acusa de no saberse dedicar más que a la disputa dialéctica, sin siquiera leer los textos originales de Aristóteles, del que sin embargo se vanaglo-

rian de ser seguidores, «aunque hayan abandonado la tradición de su maestro» [18].

Otro tema de debate, a veces incluso de tintes agriamente polémicos, se centró en el valor y la naturaleza de la poesía pagana. La cultura más tradicional, de ascendencia eclesiástica, desconfiaba, por lo general, de los estudios laicos y en especial de la poesía, acusada de propagar mentiras con sus fábulas, confundir las mentes con sus mitos, incitar al vicio con sus historias. Estas y otras acusaciones fueron las que dirigieron a los humanistas, y en particular al maestro de todos ellos, Coluccio Salutati, el monje camaldulense Giovanni da San Miniato y el dominico Giovanni Dominici. Salutati echó mano de la ya rica tradición de "defensas de la poesía", comenzada por Mussato y proseguida por Petrarca y Boccaccio (vid. Prólogo e Introducción). Se trataba de un punto crucial de la nueva concepción del hombre, porque el poeta significaba y simbolizaba el «paso [...] de la visión del ser consumado en su realidad, al hombre como poeta, es decir, como creador; a ese hombre que ya no se limita a contemplar un orden dado, a realizar una esencia eterna, porque se abre a la consideración de infinitas posibilidades, y él mismo es infinitas posibilidades» [19]. Se trataba, en definitiva, de reivindicar la capacidad de la poesía de revelar, a través de la alegoría, las verdades naturales y divinas; pero se trataba también de introducir una nueva visión del hombre. Frente al proyecto cultural elitista defendido por los eclesiásticos, dirigido a excluir de la cultura mundana al "vulgo", reservando el conocimiento sólo para una casta de hombres de segura fe, que controlen el saber, Salutati defiende una cultura de respiro más amplio, para un número mayor de personas y de clases, y sobre todo, una cultura laica, autónoma del saber religioso, aunque no opuesta a ella, sino más bien complementaria o independiente (vid. abajo, par. 2).

Los tratados, a menudo en forma de diálogo —el género literario más propio del Humanismo—, se ocupan con un nuevo vigor de temas éticos, con el afán de fundar una moral laica no siempre polémica, pero sí autónoma respecto de la norma religiosa. Éste es el sentido de las polémicas sobre la poesía y en general sobre el saber laico, del

[18] Lanza, *Polemiche e berte letterarie*, cit., pp. 13-17.
[19] E. Garin, *Medievo y Renacimiento*, tr. esp. Madrid, Taurus, 1981, p. 32.

interés por la dimensión humana de la vida, desligada, hasta cierto punto, de la dimensión trascendente. Temas como la naturaleza de "verdadera" nobleza, la superioridad de la vida activa sobre la vida contemplativa, la «dignidad del hombre» *(dignitas hominis)* o la polémica contra los frailes ocupan el centro del debate y conocen una profunda renovación por influjo de las ideas humanistas. En este contexto asumen un relieve paradigmático las disputas entre Leonardo Bruni, campeón de la cultura humanística, y Ambrogio Traversari (1386-1439; cf. cap. 2). Traversari era un monje agustino que se había formado en la cultura humanística florentina y llegó a traducir las fundamentales *Vidas de filósofos* de Diógenes Laercio [20]. Pero a los planteamientos reformistas humanísticos oponía un proyecto también innovador, aunque de signo muy distinto, ya que estaba dirigido a utilizar los instrumentos de la nueva cultura para la recuperación de los Padres de la Iglesia y la reforma de los valores religiosos [21]. En efecto, desde muy joven, el camaldulense había emprendido un programa de traducción de obras de Padres griegos, como san Basilio o san Juan Crisóstomo, que estaba dirigido —sin escatimar críticas directas— a contrarrestar el auge de las versiones filosóficas de autores como Platón o Aristóteles, de las que era exponente principal precisamente Bruni. Éste contestó con una invectiva, la *Oratio contra hypocritas* (Oración contra los hipócritas —es decir los monjes—), que retoma un género de importancia en la Antigüedad clásica y hace alarde de la enorme capacidad retórica y de la cultura de su autor, pero que, sutilmente, está construida en torno a algunos versículos de la Escritura, acabando por oponer a la hipocresía monástica una conducta inspirada en el cristianismo de san Pablo y de los Evangelios, es decir, combatiendo en el mismo terreno de sus adversarios.

En realidad, más allá de la *Oratio*, la polémica no depende ni de razones personales ni de planteamientos teóricos relativos a la teoría de la traducción. Como ha sintetizado una estudiosa de Bruni, se trataba de

[20] Cf. G. C. Garfagnini (ed.), *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita*, Atti del Convegno (Camaldoli-Firenze, 15-18 sett. 1986), Florencia, Olschki, 1988.

[21] Cf. L. Gualdo Rosa, «Leonardo Bruni, l'*Oratio in hypocritas* e i suoi difficili rapporti con Ambrogio Traversari», *Vita monastica*, 65 (1987), pp. 89-111.

> ideales de vida totalmente contrapuestos. Vida activa, compromiso cívico, refundación de un Estado laico y republicano sobre la base de los principios éticos y políticos de Aristóteles y Cicerón, para Bruni; vida contemplativa, y al mismo tiempo reforma de la Iglesia y de las órdenes monásticas, recuperación de los valores auténticos del cristianismo, a través del estudio de los textos de los antiguos Padres de la Iglesia y del dictado de los Concilios, para Traversari [22].

La polémica antieclesiástica caracteriza también, y de forma sustancial, la actividad intelectual de Poggio, «portavoz de una cultura laica», «de vanguardia» [23], fuertemente crítica no sólo con la escolástica sino también con la predicación de los frailes como san Bernardino de Siena. En esto, Poggio, influido por sus experiencias en la curia romana, fue más allá de su maestro Salutati, que no por casualidad le recomendaba prudencia en sus relaciones romanas.

Los intereses más inmediatamente relacionados con la teoría política atraviesan todo el Humanismo florentino en esta fase, pero la obra que mejor resume los planteamientos doctrinales del Humanismo político en Florencia es quizá el diálogo sobre *La vita civile* de Matteo Palmieri (1406-1475). Éste pertenecía a la burguesía ciudadana y era partidario de los Medici, a cuya sombra desarrolló su carrera política, además de estar en relación con lo más granado del mundo cultural ciudadano. Su *Vita civile*, redactada en cuatro libros entre 1431 y 1438, es considerada generalmente como un manifiesto del llamado «Humanismo cívico». En efecto, en la obra —que se caracteriza por la apuesta por la lengua italiana en lugar del latín— se aspira a ofrecer un compendio del ideario político humanístico, enfocando el problema del poder bajo el prisma de la formación virtuosa del hombre en su integridad. Así, el primer libro, inspirándose en Quintiliano, está enteramente dedicado a la educación del joven ciudadano, desde el nacimiento hasta los estudios, que deben incluir, naturalmente, las letras y la filosofía. La inspiración ciceroniana típica del Humanismo se aprecia en los libros siguientes, donde se trata de establecer el vínculo entre la observancia de las virtudes públicas y la utilidad del Estado. Así, el segundo libro trata de las virtudes cardinales de prudencia, for-

[22] Ibid., p. 104.
[23] R. Fubini, *Umanesimo e secolarizzazione. Da Petrarca a Valla*, Roma, Bulzoni, 1990, pp. 140, 181.

taleza y templanza; el tercero versa todo sobre la cuarta y más importante virtud, la justicia; el cuarto trata de asuntos económicos [24].

Otro elemento decisivo del debate humanístico fue el tema de la "dignidad del hombre", la reivindicación —en esta fase histórica, cargada de implicaciones de política cultural— de las excelencias del ser humano, frente a la mortificación propugnada por ciertas corrientes cristianas de raigambre medieval. La obra que mejor representa esta explícita toma de posición en favor de la centralidad del ser humano también fue escrita en Florencia y es el tratado de Giannozzo Manetti. De familia acomodada de mercaderes, había frecuentado los círculos humanísticos ciudadanos desde joven y había sido discípulo de Traversari, dedicándose a la colección de manuscritos y manifestando un especial interés por los estudios de teología y filosofía, y por el género biográfico, del que llegó a ser un experto, como se observa en sus "vidas paralelas" de Sócrates y Séneca, al estilo de Plutarco. Además del cultivo del griego, del que dan fe sus versiones de las obras morales de Aristóteles [25], su curiosidad intelectual le llevó a aprender hebreo, conocimiento que le convirtió en un pionero de la aproximación laica a los estudios bíblicos [26], y dio frutos como las versiones latinas del Nuevo Testamento y de los *Salmos*, aunque también le sirvió para argumentar «contra judíos y paganos» *(Adversus Iudaeos et gentes pro catholica fide).*

Sin embargo, su fama está vinculada a su obra *De dignitate et excellentia hominis* (La dignidad y la excelencia del hombre), terminada en 1452 y, como hemos visto, dedicada al rey Alfonso de Aragón. Manetti dice que el rey había quedado insatisfecho del tratamiento del argumento realizado por el humanista Bartolomeo Facio y entonces le había pedido su aportación. El propio Manetti ofrece en el prólogo-dedicatoria el plan y el contenido de la obra, que conoció una importante difusión y terminó por convertirse en un referente del debate moderno sobre el tema:

> He subdividido toda la obra en cuatro libros no por accidente y por casualidad, sino por una precisa y atenta consideración. En efecto, tras haber considerado

[24] Cf. Martelli, «Firenze», cit., p. 90.
[25] Cf. Botley, *Latin Translation*, cit., pp. 70-82.
[26] Ibid., pp. 82-114.

> con diligencia y cuidado cada una de las cualidades del cuerpo humano, luego las del alma y finalmente de toda la persona, no me ha parecido fuera de lugar, sino más oportuno y conveniente tanto a una mayor dignidad de la exposición como a un más claro y seguro conocimiento del conjunto, desarrollar cada argumento en cada uno de los libros, uno a uno y por separado. Por lo tanto, he tratado [...] en el primer libro de las dotes del cuerpo humano; en el segundo, de los singulares privilegios del alma racional; en el tercero, de las admirables cualidades del hombre en su integridad. [...] Y quise añadir un cuarto libro, en el que refutara lo que veía que muchos autores importantes habían escrito sobre la loable bondad de la muerte y sobre la miseria de la vida humana, porque no ignoraba que esos argumentos iban en contra de los míos [27].

El *De dignitate* se inserta en la línea de la reflexión filosófica y antropológica sobre la naturaleza humana, cuyo representante más prestigioso era el *De libero arbitrio* de Valla (vid. cap. 10) [28]. El texto expresa el afán típicamente humanístico de rechazar una visión sombría del ser humano —al estilo del célebre *De miseria conditionis humanae* escrito en el siglo XIII por Lotario de Segni, luego papa Inocencio III— y reivindica la dignidad humana, haciendo hincapié no sólo en las dotes espirituales derivadas de Dios —aunque, obviamente, este aspecto sigue siendo determinante—, sino sobre todo en la actividad creadora del hombre, una creatividad que se extiende a todo el mundo histórico, que queda así bien diferenciado del mundo natural, obra de la divinidad; esta acentuación caracteriza la obra de Manetti: «Porque él reconoce la responsabilidad humana por el conjunto de la creación, no sólo por su fruición» [29]. Merece la pena leer el pasaje en el que, contra la oposición "medieval" de alma y cuerpo, Manetti ensalza la humanidad en su unidad *(totus homo)* de espíritu y materia: «Cuando consideramos que esas dos naturalezas, es decir, la espiritual y la corporal, tan diversas y distintas y contrarias entre sí se han juntado de forma tan admirable y realmente divina en una sola entidad, nos damos cuenta con toda certeza de que esto no podía ser sino obra de Dios todopoderoso» [30]. Es fundamentalmente la literatura clásica la que proporciona las bases teóricas de

[27] Ed. de E. R. Leonard, Padua, Antenore, 1975.
[28] Cf., en general, Ch. Trinkaus, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought* [1970], Notre Dame (Indiana), Univ. of Notre Dame Press, 1995, pp. 230-258.
[29] Ibid., pp. 247-250.
[30] Ibid., p. 421.

estos planteamientos: en primer lugar, un texto que Manetti es de los primeros en explotar a fondo, el *De natura deorum* de Cicerón, que contiene una exaltación paradigmática de las dotes humanas. También aparecen los textos de Aristóteles, así como los de Agustín o de algunos autores medievales, como Alberto Magno o Pedro Lombardo, combinados todos ellos con un uso competente y crítico de las Escrituras.

1.2. Dos figuras principales

Coluccio Salutati

Salutati nació en Stignano Valdinievole, un pueblo toscano cerca de Pistoia, en 1332 [31]. Cursó estudios notariales en Bolonia, donde fue también discípulo del humanista Pietro da Moglio en 1345-1350, quien lo introdujo en los estudios literarios. Se licenció en Florencia en 1350 y emprendió la profesión de notario en Toscana; tras una estancia en Roma en los años 1368-1370, fue de nuevo a Toscana, como canciller de la ciudad de Lucca (1370), y luego notario de su pueblo natal (1371). En 1374 es notario en Florencia, y desde 1375 hasta su muerte fue canciller de la República florentina. En ese puesto, Salutati hizo gala de un profundo sentido del patriotismo y una excepcional capacidad de escritura, atestiguada por sus cartas y por la ingente documentación que nos ha llegado. A su muerte, en 1406 en Florencia, se le tributaron honras solemnes y fue sepultado en Santa Maria del Fiore. Pier Paolo Vergerio, uno de sus numerosos discípulos, lo llamó «communis omnium magister» (maestro común de todos), y ésta, más allá de sus obras literarias, es la cifra de su magisterio espiritual [32].

Sin duda la obra más relevante de Salutati es su extenso *Epistolario* privado, que reúne 344 cartas escritas por el humanista a lo largo de

[31] Cf. M. Martelli, «Schede per Coluccio Salutati», *Interpres*, IX (1989), pp. 237-242 (según otros, en 1331).

[32] Cf., en general, B. Ullman, *The Humanism of Coluccio Salutati*, Padua, Antenore, 1963; R. Witt, *Hercules at the Crossroads. The Life, Works, and Thought of Coluccio Salutati*, Durham, University of North Carolina Press, 1983.

casi cincuenta años, hasta el final de su vida [33]. La idea de reunir las cartas privadas en un epistolario se remontaba, como hemos visto, a Petrarca, y constituye otra de las innovaciones humanísticas, al crear un clima de comunicación distendida y permitir una gran variedad de temas. Salutati es autor de uno de los mayores epistolarios humanísticos y, según un modo de proceder que también será usual, reúne sólo cartas privadas, quedando excluidas las públicas, escritas como canciller en nombre del gobierno de Florencia. El *Epistolario* es una fuente de gran importancia para valorar los intereses, las amistades, las corrientes, los debates del primer Humanismo italiano. En términos generales, de las cartas de Salutati se desprende una tendencia filosófica moral de corte estoico, y es precisamente a la filosofía moral a la que el humanista otorga la mayor importancia [34], al tiempo que emerge la conciencia de la distancia crítica entre antiguos y modernos, hasta el punto que un ilustre crítico ha hablado de «querelle des ancients et des modernes» [35]; es curioso, en cualquier caso, que en una carta Salutati pone a Petrarca por encima de los antiguos (I, p. 334). La atmósfera de conversación se aprecia también en el uso, ya petrarquesco, del «tu» en lugar del medieval «vos» en latín (I, p. 394) [36]. Otro tema de interés es la política, como no podía ser de otro modo en el canciller florentino. En particular, en la epístola al príncipe Carlos de Durazzo (II, p. 11) se encuentra la *summa* de su pensamiento político, con la distinción entre el gobierno regio y la tiranía, y la indicación de las virtudes para el buen gobierno.

Pero entre las epístolas más destacadas se cuentan sin duda las célebres "defensas de la poesía" (vid. arriba, apartado 1). Al ataque del camaldulense Giovanni da San Miniato, que negaba, como hemos recordado, la posibilidad de que la poesía pudiese ser una fuente de conocimiento útil y honesta, Salutati, contestó en varias epístolas, entre las que destaca la de 1399 (*Epistolario*, III, pp. 539-543) [37], donde el viejo humanista plantea un discurso dirigido a dar la vuelta a las

[33] Cf. ed. de F. Novati, *Epistolario di Coluccio Salutati*, vols. I, II, III, IV, IV bis, Roma, Istituto Storico Italiano fonti per la storia d'Italia, 1891-1911.

[34] *Epist.*, I, p. 179; cf. Ullman, *The Humanism*, cit., p. 85.

[35] Ibid., pp. 20-21.

[36] Ibid., p. 106; cf. D. De Rosa, *Coluccio Salutati, il cancelliere e il pensatore politico*, Florencia, La Nuova Italia, 1980, pp. 20-21.

[37] Cf. Ullman, *The Humanism*, esp. pp. 59-62.

argumentaciones del fraile. La poesía, viene a decir Salutati, tiene un carácter divino: «Ninguna forma de discurso tiene mayor parentesco con la palabra divina que el discurso poético» [38], sin contar que la propia Escritura se expresa mediante formas poéticas, como las metáforas. Además, Salutati, en una de las afirmaciones más propias del Humanismo, reivindica el valor cívico de la cultura laica.

Más comprometida fue la polémica que el canciller de Florencia sostuvo con otro eclesiástico, el culto e influyente dominico Giovanni Dominici (1356-1419), ilustre maestro, predicador famoso y finalmente, desde 1408, cardenal. Dominici, amigo de Salutati, se dio cuenta, sin embargo, del peligro que representaba el proyecto humanístico para el predominio cultural de la Iglesia. Su obra principal, la *Lucula noctis*, escrita en los primeros años del siglo XV, es un ataque directo contra las concepciones culturales de Salutati y se dirige al corazón de los *studia humanitatis*, tildando de pagana, inmoral y profundamente peligrosa prácticamente toda la cultura clásica. Incluso las ciencias son peligrosas para este cristianismo «radical y extremista» [39]; de entre sus *mandamientos* destacan, por ejemplo, el que afirma que «la filosofía humana se opone a las virtudes y las buenas costumbres», y el que asevera que «ningún filósofo pagano debe leerse». El remedio es confiar el control total de la cultura a la Iglesia y, en segundo término, volver a la lectura de los poetas vulgares, como Dante y Petrarca: con ello, Dominici se acercaba a las posiciones de los tradicionalistas municipales y, con esa alianza táctica, mostraba haber comprendido muy bien el potencial innovador y laico del Humanismo, cuyos libros, junto con todos los clásicos, deberían ser «quemados por edicto público». La respuesta de Salutati (*Epistolario*, IV, 170-205) se remonta a 1405 y constituye una de sus últimas aportaciones antes de su muerte. En ella, el canciller se lanza a la defensa de la cultura laica, dando la vuelta, de algún modo, a la argumentación de su oponente: la falta de conocimiento de la gramática, por ejemplo, es causa de profunda incomprensión de la Escritura y de los Padres por parte de los propios eclesiásticos. En cuanto a la poesía, retoma los argumentos ya expuestos en la carta a San Miniato, pero va más allá, proclamando la necesi-

[38] Cf. Lanza, *Polemiche*, p. 86.
[39] Ibid., p. 99.

dad de la poesía para la correcta interpretación de la verdad divina, mediante el uso de la alegoría, porque «la verdad teológica sólo puede expresarse en términos poéticos o metafóricos», enfocando objetivamente la cuestión «con una nueva sofisticación metodológica» [40].

De gran importancia documental es también el *Epistolario* público de Salutati, es decir, la recopilación de las cartas escritas en nombre de la República florentina [41]. Si a nuestros ojos el estilo de estas cartas puede resultar a medio camino entre lo clásico y lo medieval, el impacto renovador de la forma expresiva de Salutati fue sin duda mucho más significativo para los contemporáneos: a esas cartas se refiere, por ejemplo, la célebre anécdota del señor de Milán, Galeazzo Visconti (el *Conte di virtù*), quien, durante la guerra con Florencia, en 1390, dijo que las cartas de Coluccio le hacían más daño que mil caballeros armados. Los modelos antiguos predominantes son Séneca, Salustio y Cicerón, pero, en efecto, también se encuentran modelos medievales, como Albertino Mussato, o el tribuno romano, amigo de Petrarca, Cola de Rienzo; el propio Petrarca tuvo un influjo importante en el estilo del canciller. Desde el punto de vista histórico e ideológico, se trata de una colección extraordinaria de ideas políticas, diplomáticas, culturales, y un "diario", visto desde el ángulo privilegiado del protagonista, de los acontecimientos históricos de su tiempo. A su muerte, Salutati dejó a sus discípulos («hijos adoptivos», los llama), en primer lugar Bruni y Poggio, la tarea de publicar sus cartas, seleccionando las públicas y las privadas.

La obra en la que con mayor empeño teórico Salutati puso a prueba sus concepciones de la poesía y de la hermenéutica fue el *De laboribus Herculis* (Los trabajos de Hércules), donde no es casualidad que el primer libro contiene precisamente una amplia y articulada defensa de la poesía. El *De laboribus* tuvo dos versiones: una, anterior a 1383, es una larga carta. La segunda versión, de 1391 ca., en cuatro libros aunque incompleta, lleva el título (en una carta de 1405) *De sensibus allegoricis fabularum Herculis* (Los sentidos alegóricos de las historias de Hércules). Salutati había mostrado interés por la figura de Hércules ya en sus estudios filológicos sobre las tragedias senequistas *Hercu-*

[40] Trinkaus, *In our Image*, cit., pp. 62-63.
[41] Cf. De Rosa, *Coluccio Salutati*, cit.

les furens y *Hercules oeteus*. Ahora, el humanista decidía retomar el camino emprendido por el Boccaccio de las *Genealogie deorum gentilium* y aplicar sus métodos alegóricos a las gestas del héroe mítico, buscando una moralización que, en líneas generales, remite al triunfo del alma sobre la carne; pero, para reforzar sus interpretaciones, Salutati se vale también del análisis conceptual de tipo etimológico, centrado en determinadas palabras clave, y en primer lugar, naturalmente, el propio nombre de Hércules, explicado como *heros cleos*, «vir fortis et gloriosus» (hombre fuerte y glorioso) [42].

El problema de la relación con la verdad divina se plantea a partir de la multiplicidad de las posibles interpretaciones de la poesía, abriendo el camino a una confrontación con el texto poético de tipo "moderno", con la admisión de la licitud de la interpretación del lector, más allá de la propia intención del autor, lo que abría un campo inmenso para la actividad crítica y, ciertamente, rescataba la poesía en su totalidad de cualquier interpretación reduccionista. Detrás de esta apertura hermenéutica es posible observar el intento —esta vez llevado al plano de la práctica interpretativa— de conciliar la poesía profana con la verdad divina, abriendo el camino para la autonomía del saber laico. Así se comprueba, por ejemplo, cuando Salutati afirma que «si se dice que [Virgilio] hizo alguna profecía verdadera, como creen muchos, ésa *no fue su intención, sino la de Dios*, quien revela sus misterios incluso a través de los gentiles» (I, 14) [43]. Hércules era un héroe especialmente apto para un ensayo de interpretación mitográfica tan comprometido, ya que las narraciones de sus empresas contaban con una larga tradición exegética, implicaban una gran variedad de disciplinas literarias y se prestaban a la multiplicidad interpretativa que tanto intrigaba a Salutati. El héroe, además, era un símbolo de la fortaleza *(fortitudo)* humana, tanto militar como civil, remitía a la libertad ética del hombre y finalmente, al aparecer en el sello de Florencia, estaba vinculado con la ciudad.

Entre las obras de corte político, cabe mencionar el *De nobilitate legum et medicinae* (Sobre la nobleza de las leyes y de la medicina), que, acabado en 1399, se sitúa en el ámbito de las "disputas de las ar-

[42] Cf. Witt, *Hercules at the Crossroads*, cit., p. 215.
[43] Cf. ibid., pp. 224-225; R. Witt, «Coluccio Salutati and the Conception of the Poeta Theologus in the Fourteenth Century», *Renaissance Quarterly*, 30 (1977), pp. 550 ss.

tes", la comparación entre las distintas actividades intelectuales, en la línea de la redefinición de las jerarquías de los saberes, seña de identidad del primer Humanismo [44]. Salutati sostiene la superioridad de las leyes, por cuanto el alma es superior al cuerpo: las leyes representan, de algún modo, las "humanidades", mientras que la medicina representa el saber científico, que, en la línea del Petrarca de las *Invective in medicum*, debe, como mínimo, subordinarse a los *studia humanitatis*. Las leyes son la única garantía de mantener el orden y la armonía en la comunidad, y como tales —según aseveran la *Ética* y la *Política* de Aristóteles— constituyen la actividad más alta, lo más noble en la organización humana. Ellas articulan el derecho y, por ende, la libertad, que es ejercicio permanente de responsabilidad pública. Ahí entra en juego la concepción humanística de la *vita activa*, el compromiso político, y se plantea el problema de la relación entre el gobierno del hombre y el de la ley, vista como «condición permanente de la misma política» [45]. En esta perspectiva, no es de extrañar que en la obra se defienda que la nobleza del ser humano se mide en base a sus cualidades individuales, de su virtud *(virtus)*, y no de su procedencia social, de su estirpe.

Pero la obra política más importante de Salutati es el *De Tyranno*, una epístola-tratado, al modo humanístico, escrita en 1400, que, valiéndose de la doctrina de la tratadística político-jurídica antigua y medieval, aborda un asunto que se sitúa en el corazón de la teoría política: la cuestión de la naturaleza de la tiranía y de la legitimidad de la eliminación física del tirano. La ocasión inmediata la ofreció un estudiante de Padua, Antonio dell'Aquila, quien preguntó a Salutati su opinión acerca de la licitud del asesinato de Julio César, si bien el debate sobre la figura del caudillo romano era un tema que circulaba en los ambientes intelectuales al menos desde que Petrarca lo había vuelto a proponer con su *De gestis Cesaris*, culminación de una larga reflexión que ya apuntaba a implicaciones teórico-políticas muy actuales. Porque lo que estaba en juego era el nuevo modelo de adquisición del poder que se estaba abriendo paso, la misma evolución política que en Florencia llevará, unas décadas después, al dominio medíceo.

[44] E. Garin, *La disputa delle arti nel Quattrocento*, Florencia, Vallecchi, 1947.
[45] M. Adriani, *Un'altra Firenze. L'epoca di Cosimo il vecchio*, Florencia, Vallecchi, 1971, p. 479.

En el prólogo, el canciller plantea el argumento de su obra:

> en primer lugar, para evitar equívocos, diremos qué es lo que se entiende con "tirano", tanto en el significado propio del término como en la esencia de la cosa [...]. En segundo lugar, debatiremos, con los mejores argumentos que podamos, si es lícito matar a un tirano; en tercer lugar, discutiremos del principado de César y si César puede y debe ser razonablemente contado entre los tiranos; en cuarto lugar, si fue matado por sus asesinos justa o injustamente; por último, demostraremos que el muy divino Dante, ciudadano y compatriota mío, no se equivocó al sumergir a éstos en el profundo infierno[46].

La conclusión de Salutati es que

> si un dictador había sido tirano [...] el gesto de sus asesinos debía ser considerado un acto de justicia y no de rebelión. Pero Coluccio, al establecer la distinción [jurídica] entre tirano *ex defectu tituli* (por defecto de título) y tirano *ex parte exercitii* (por la forma de gobernar), concluyó que el fundador del Imperio no podía considerarse tal bajo ningún punto de vista[47].

Es decir, que si Julio César, aunque llegado al poder de manera "tiránica", legitimó después su dominio mediante la aprobación popular y un ejercicio virtuoso del mismo, su asesinato no fue legítimo, aunque sí lo sería la eliminación de un tirano que ejerciese como tal. Al defender esta tesis, el canciller no duda en poner en tela de juicio las opiniones del mismo Cicerón, al que reprocha las críticas vertidas contra el dictador y las contradicciones en sus propias obras. El asunto de teoría política subyacente consiste en afrontar el problema de la relación entre república y monarquía, lo que, traducido en los términos de las preocupaciones contemporáneas, remite al delicado momento del paso de un régimen de base relativamente extensa, corporativa ("república"), a uno dominado por una oligarquía restringida ("monarquía"), problema muy actual en la Florencia del canciller. Salutati —interpretando, probablemente, un sentimiento que se iba afianzando— parece optar por una solución que enfoca el problema en una polaridad distinta, centrada en la oposición entre gobierno justo (sea republicano o monárquico) y tiranía, siempre condenable.

[46] *De tyranno*, ed. F. Ercole, *Il trattato «De Tyranno» e lettere scelte*, Bolonia, Zanichelli, 1942, p. 6.
[47] De Rosa, *Coluccio Salutati*, cit., pp. 135-168 (141).

De carácter más inmediatamente contingente, ligada como es al conflicto con Milán, es la *Invectiva in Antonium Luscum*, escrita hacia el final de la vida del canciller, en 1403-1404, en defensa de la *libertas* florentina y en respuesta al ataque que había dirigido a Florencia Antonio Loschi (cf. cap. 6), intelectual por entonces al servicio del Ducado de Milán y antiguo discípulo de Salutati en Florencia. A pesar de que la *Invectiva* fue escrita cuando el conflicto ya se había terminado, el tema —que estaba siendo genialmente desarrollado por Bruni en un sentido plenamente republicano— se presta al tono encendido, así que, aquí, la acentuación de las virtudes propia y plenamente republicanas está mucho más presente que en el reflexivo y doctrinal *De tyranno*; abundan, en consecuencia, los calificativos agresivos hacia su adversario («bestia horrible», «excremento de los Lombardos») y, al contrario, las proclamas enfáticas: «¿Qué otra cosa significa ser florentino, sino ser por naturaleza y por ley ciudadano romano y, por consiguiente, libre y no esclavo?» [48]. Con todo, la línea doctrinal de fondo es similar a la del *De Tyranno*, y al duque Giangaleazzo se le acusa de tiranía no ya en oposición a la república, sino en el sentido jurídico ya desarrollado en la obra anterior. La *libertas*, «guardiana de las leyes», es aquí, por consiguiente, esencialmente sometimiento al derecho; ello depende en parte también de la naturaleza del ataque de Loschi, que insistía en la alianza de Florencia con una serie de Estados —los Este de Ferrara, los Carrara de Padua, los Gonzaga de Mantua y sobre todo la monarquía de Francia, tradicional aliado de Florencia— definidos "tiránicos" [49]. Así, Salutati se ve obligado a enfocar su defensa de la *libertas* no ya en la forma republicana de gobierno, sino en el respeto a la ley por parte del gobernante. Ello le permite defender la alianza florentina con Francia apelando al concepto de «libertad monárquica» *(regia libertas)*, y situar a Galeazzo en la mera tiranía; por este camino, el humanista rescata también la refundación de la ciudad por parte de Carlomagno, lo que refuerza los lazos comunes con el reino transalpino y permite ensalzar la pertenencia de ambos a la tradición política, efectivamente dominante en Florencia, del güelfismo.

Otro grupo de obras afronta problemas doctrinales relacionados con la religión, la antropología y la filosofía, siempre con la preocu-

[48] *Prosatori latini del Quattrocento*, ed. de E. Garin, Milán-Nápoles, Ricciardi, 1952, p. 32.
[49] Witt, *Hercules at the Crossroads*, cit., pp. 390-391.

pación por lograr la conciliación de la dimensión sobrenatural con la mundana y de reconocer a ésta su plena autonomía, aunque sin salirse del dogma religioso.

De 1381-1382 es el *De seculo et religione* (Sobre la vida mundana y la religiosa), en dos libros, de los que el primero versa sobre los inconvenientes de la vida secular; el segundo elogia la vida del monje. La obra se remonta a los *contemptus mundi* medievales, pero no se trata tanto de exaltar la vida ascética, como de condenar «el uso equivocado por parte del hombre de la creación divina» [50], abogando por una justa jerarquía de valores morales, que deben predominar sobre los materiales.

Más complejo y articulado es el *De fato et fortuna*, dividido en cinco partes o "tratados" *(tractatus)* y escrito poco después del *De laboribus*, entre 1396 y 1399, donde se afronta, desde una perspectiva agustiniana, la cuestión del libre albedrío del hombre. Salutati aborda el delicado equilibrio entre la necesidad de preservar la libertad humana de elección y la de no menoscabar la omnipotencia divina. Echando mano de la filosofía antigua, los acontecimientos humanos quedan así insertados en una cadena de causas y efectos, pero éstos se remontan, en definitiva, a la "causa primera", es decir, Dios mismo. De esta manera, el "hado" estoico halla su sentido a la luz de la Providencia cristiana, y Salutati logra fundamentar filosóficamente su rescate de la Antigüedad clásica. El humanista se preocupa de no ser confundido con el determinismo naturalista de impronta averroísta —herético e incluso ateo—, pero aspira a distanciarse también de la rigidez estoica: para él, vale la doctrina de la "coeficiencia", la "cooperación" entre la voluntad humana y la divina, dentro de un sistema ordenado e inteligible de causas y efectos [51]. Su objetivo consiste en ensalzar y reivindicar la responsabilidad humana, fuera de cualquier determinismo mecanicista, pero también dejando sentado el principio de la libertad personal de cada uno. Sostiene, pues, la coincidencia de la "fortuna" de los antiguos con la Providencia divina de los cristianos, y se manifiesta en contra —y ése es un detalle racionalista nada común en la época— de la ciencia astrológica; a

[50] Ibid., p. 198.
[51] Trinkaus, *In our Image*, cit., pp. 72 ss., esp. 81-82.

este propósito es notable la defensa de Dante contra las opiniones de un famoso astrólogo italiano, Cecco d'Ascoli, condenado por herético. En ese contexto, es posible encontrar en la obra varios pasajes de la *Comedia* dantesca —objeto constante del interés del canciller, en esto diferente de Petrarca— traducidos al latín [52]. De ahí que Salutati critique el afán, típico de esos sectores, por manipular la naturaleza y orientar el curso de la vida, y apele, en cambio, a un Humanismo de la responsabilidad que haga uso de la libre voluntad humana para elevar su nivel moral, sin llegar, no obstante, a desentenderse de la voluntad divina.

Coluccio Salutati representa el *trait d'union* entre la generación que había vivido en primera línea la renovación petrarquesca y la de los nuevos humanistas plenamente cuatrocentistas. Había conocido, en efecto, a Boccaccio, a Francesco Nelli, Francesco Bruni, Lapo da Castiglionchio o Zanobi da Strada, todos integrantes de la primera generación de "pioneros" del Humanismo [53]. Con ellos, en medio de un ambiente impregnado de amor a los *studia humanitatis*, el humanista fraguó su cultura clásica: ya hacia 1355, con poco más de veinte años, le vemos adquirir volúmenes de Prisciano, Virgilio, Lucano y Horacio. A partir de ahí, Salutati se dedica a compartir el compromiso con los asuntos públicos con la dedicación a los estudios, de los que dan fe los numerosos manuscritos que nos han llegado de su biblioteca, con frecuencia anotados o cotejados y, siempre, objeto de análisis y reflexión, además de disfrute estético. Salutati bebió en casi todos los grandes clásicos, mayores y menores. Pero veneró a Cicerón, Virgilio, Ovidio y, quizás aún más, a Séneca.

Su idea de la filosofía como asunto esencialmente moral, su rehabilitación de Platón frente a Aristóteles, su crítica a los lógicos parisinos y a los "bárbaros britanos", así como gran parte de su pensamiento político, son de ascendencia petrarquesca y pasarán a sus discípulos, en primer lugar a Bruni y, en otros aspectos, a Poggio. Es significativa, a propósito de Platón y del sentido moral y "petrarquesco" de la filosofía, la exaltación de Sócrates y de su elección de morir en lugar de huir, tal y como la realiza Salutati en el *De fato et for-*

[52] Ibid., pp. 88-89, 99; y véase, en general, R. Weiss, *Il primo secolo dell'Umanesimo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1949.
[53] Ullman, *The Humanism*, cit., pp. 40-43.

tuna [54], donde el sabio antiguo se eleva a símbolo de la responsabilidad humana, es definido como «mártir» y se le compara a Cristo. Y petrarquesca es su animadversión por la escolástica y en particular por la lógica terminista, acusada por él de no tener en cuenta la dimensión emocional y moral de la cultura, y basarse en la pura lógica formal, olvidando la sustancia histórica e ignorando el saber de los clásicos. El ataque a los filósofos aristotélicos de su tiempo va de la mano con la exaltación de la poesía: los «britanos» son culpables de abandonar la tradición y rechazar el saber basado en la tradición viva de la cultura antigua: «La firme posición de Salutati para con el terminismo influyó en el entero movimiento humanístico —gracias también a su prestigio en su calidad de canciller de la República florentina— que a él se remontaba: Bruni, Niccoli y los demás clasicistas florentinos reiteraron constantemente [...] su desprecio por los dialécticos ingleses» [55].

Su propuesta consiste en una forma nueva de interpretar los textos y la historia, una aproximación basada en el método alegórico pero también en el análisis riguroso y en el conocimiento profundo de la lengua, del mito, de la historia, buscando la lección moral de la sabiduría antigua, pero también adaptándola, constante, constitutivamente, a las exigencias de la realidad y del presente. Por ese camino, la poesía se hace filosofía, y ésta se concreta en regla de conducta moral íntimamente vinculada con el mensaje evangélico entendido de la mejor manera, la que llevará a Erasmo, a Valdés y al cristianismo más limpio: ahí reside todo el sentido de la comparación entre Sócrates y Cristo, emblema de la tensión hacia una cultura laica y humana, pero no por ello menos comprometida en sentido religioso. Desde un punto de vista literario, quizá la opinión de Salutati sintetice adecuadamente el peso de esos planteamientos: Salutati «comparte con Petrarca la responsabilidad de haber establecido una clara distinción entre la historia y la cultura cristiana y la pagana. Lo que Tomás de Aquino había llevado a cabo para la filosofía y la teología, Petrarca y Salutati lo hicieron con la retórica» [56].

Al margen de las obras que dejó —y que muy pronto caerán casi todas en un relativo olvido—, su éxito como intelectual se mide a

[54] Trinkaus, *In our Image*, p. 90.
[55] Lanza, *Polemiche e berte letterarie*, pp. 13-16.
[56] Witt, *Hercules at Crossroads*, p. 424.

partir de la extensa influencia que tuvo entre sus contemporáneos, sobre todo a través de sus cartas privadas y públicas, y en su función de *magister* de las generaciones sucesivas. Aunque su relación con los jóvenes discípulos se fue de alguna manera deteriorando en los últimos años [57], alrededor de Salutati se había organizado un brillante y sólido grupo de intelectuales que se dedicaban, utilizando con frecuencia la propia biblioteca del maestro, al estudio pormenorizado de los textos clásicos con una amplitud de horizontes, y al mismo tiempo un rigor, desconocidos hasta entonces —un testimonio de ello, pequeño pero significativo, es el extremo cuidado del canciller por los problemas de ortografía latina. Hombres como Niccoli, Jacopo Angeli da Scarperia, Roberto de' Rossi o Bruni («studiorum meorum emulum et lepidum socium», «émulo y agradable compañero de mis estudios») se ejercitaban juntos en la exégesis, la enmienda y la interpretación de los textos, tanto griegos como latinos: el canciller era muy generoso a la hora de poner a disposición sus códices [58]. Ahí Niccolò se ejercitó en sus intentos de reforma de la grafía, ahí Poggio imaginó sus viajes en busca de manuscritos, ahí Bruni descubrió su interés por las traducciones; pero también los no florentinos Antonio Loschi o Pier Paolo Vergerio vivieron la experiencia de frecuentar al prestigioso humanista. Y de ahí salieron tantos de ellos para desarrollar carreras brillantes y difundir el mensaje de la nueva cultura, sobre todo desde la atalaya de la curia romana.

Leonardo Bruni

Bruni nació en Arezzo entre 1370 y 1375, pero ya hacia 1395 nos consta que se trasladó a Florencia, donde entró a formar parte del círculo de Salutati y emprendió el estudio del griego con Crisoloras. De esa época son las primeras traducciones del griego y la *Laudatio florentine urbis*, una exaltación de Florencia y de su ordenamiento político.

[57] Ibid., pp. 395-402.

[58] Cf. C. Bianca, «Traduzioni interlineari dal greco nel circolo di Salutati: Jacopo Angeli, Niccolò Niccoli, Leonardo Bruni?», en R. Maisano-A. Rollo (eds.), *Manuele Crisolora e il ritorno del greco in Occidente*, Nápoles, Istituto Universitario Orientale, 2002, pp. 133-150, esp. 147-148; Ullman, *The Humanism*, p. 123.

A principios del siglo escribe los *Dialogi ad Petrum Histrum* (Diálogos a Pier Paolo [Vergerio] istriano). En 1405 se traslada a Roma, al servicio de la curia del papa. Salvo algún paréntesis —como la cancillería de Florencia que ocupó unos pocos meses en 1411—, sigue en la curia hasta 1415, acompañando al papa en sus peregrinaciones durante las turbulencias políticas de esos años; en 1415 está en el Concilio de Constanza. En este mismo año vuelve a Florencia, donde trabaja en varias traducciones —algunas *Vidas* de Plutarco, dos oraciones de Demóstenes, una de Esquines y el *Gorgias* de Platón—, termina su *Vida de Cicerón* —auténtico «manifiesto» de la vida «activa» y de la necesidad de compromiso por parte del intelectual— y da comienzo a su obra de mayor calado: las *Historiae florentini populi*, innovador intento de interpretación en clave republicana de la historia de Florencia. Entre 1419-1420, en ocasión de la estancia del papa Martín V en Florencia, retoma su puesto en la curia, pero cuando el papa se va, él se queda en Florencia. Sigue con la composición de importantes obras: traducciones (las más importantes son la *Ética* y la *Política* de Aristóteles) y obras originales, entre las que destacan la importante reflexión teórica sobre la traducción, *De interpretatione recta*, el *De studiis et litteris* y el *Isagogicon moralis discipline* —ambos dirigidos a ilustrar las pautas del nuevo saber humanístico— y sobre todo el *De militia*, terminado en diciembre de 1421 [59]. En 1427 es elegido canciller de la República florentina, cargo que ocupará durante el resto de su vida. Da a la luz sus *Vidas* de Aristóteles y de Dante y Petrarca y otras obras menores. Muere en 1444 y es sepultado con honras públicas.

Las tres obras paradigmáticas del primer período de la actividad de Bruni son la *Laudatio florentine urbis*; los *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*; la traducción al latín del *Discurso a los adolescentes* de san Basilio, obras escritas en el período entre 1400 y 1405 [60]. Todas ellas impulsan un programa de renovación cultural con fuertes tintes políticos, un proyecto basado en la exaltación del ideal republicano, en la reivindicación de la idea de vida "activa", en el empeño cívico, conjugado con la decidida asunción de la clasicidad grecorromana como

[59] Cf. P. Viti, «Introducción» al *De militia*, en L. Bruni, *Opere*, ed. de P. Viti, Turín, UTET, 1996, pp. 651-653.

[60] Para la discusión sobre dataciones, véanse Viti, «Profilo ideologico di Leonardo Bruni», en *Opere*, cit., pp. 11-12; Lanza, *Polemiche*, pp. 34-41.

modelo fundamental de conducta y fuente de valores. La *Laudatio* representa la primera síntesis político-cultural; los *Dialogi* escenifican el clima de la renovación cultural, a veces crítica y polémica. En cuanto al *Discurso*, se trata de la versión, realizada entre 1401 y 1403, de la obra del Padre de la Iglesia griego san Basilio conocida como *De utilitate studii in libros gentilium* (La utilidad del estudio de los libros paganos). Retomando una línea apologética inaugurada por Petrarca y desarrollada por Salutati —al cual, significativamente, está dedicada la versión—, la operación tiene la finalidad de presentar un "manifiesto-programa" pedagógico dirigido a garantizar la validez de la cultura clásica y su armonía con la cristiana, basándose en la autoridad de un maestro del cristianismo, aunque la obra basiliana —que en realidad aconsejaba un uso muy limitado de los textos clásicos— sirve de justificación para «acreditar su propio plan de traducciones de obras griegas», y en este sentido la traducción de Bruni se pone como el «arquetipo» de las apologías de la renovación laica del saber, tal como afirma claramente en su beligerante proemio: «Lo hemos hecho para refutar con la autoridad de un hombre tan prestigioso la cobardía y la opinión perversa de aquellos que atacan los *studia humanitatis* y consideran que hay que aborrecerlos totalmente» [61].

La vinculación funcional entre "letras", vida cívica y política, y pensamiento político, casi siempre en relación con la exaltación de Florencia, es la seña de identidad del primer Humanismo florentino y caracterizará toda la carrera de Bruni, como lo prueba esta afirmación suya contenida en una obra de finales de los años veinte: «¿Y qué decir de las letras y de los estudios, actividad excelente y espléndida, en la que, por consenso de todos, nuestra ciudad tiene la primacía?» [62].

La *Laudatio florentine urbis* (Elogio de la ciudad de Florencia), escrita en los primeros años del siglo XV, probablemente poco después del final de la lucha contra Milán (1402), es una defensa de Florencia, de su libertad y de sus instituciones: «Una interpretación literaria —ciertamente no exenta de módulos retóricos y de formulaciones enfáticas— del estatus político y social de la ciudad-república de Florencia en los primeros años del siglo XV» [63]. Superando los preceden-

[61] Fubini, *Umanesimo e secolarizzazione*, cit., p. 137.
[62] *Oratio in funere Ioannis Strozae*, ed. cit., p. 720.
[63] Viti, en *Opere*, p. 565.

tes medievales de elogios de ciudades, la *Laudatio* se erige en modelo de las *laudes* ciudadanas, escogiendo el modelo clásico y en particular el de la retórica griega, representado por Elio Arístides, cuya oración *Panatenaica*, en loa de Atenas, ofreció el cañamazo a Bruni, el «modelo conceptual para imponer un orden racional al mundo» contemporáneo [64]. La obra presenta Florencia como comunidad asentada en la concordia de sus ciudadanos, adalid de la *libertas*, entendida como posibilidad para todos de participación en el juego político y, más aún, como soberanía, autodeterminación de la ciudad misma, ensalzando sus instituciones políticas y su excelencia cultural, comparadas implícitamente con las de la antigua Atenas [65]. Con todo, el modelo principal para Bruni es la antigua Roma republicana, vista como antecedente de la forma institucional de Florencia, lo que permite al humanista reivindicar su *libertas*; aquí es donde puede apreciarse la capacidad del Humanismo para proponer la Antigüedad como punto de referencia para el presente, en función de dignificación y justificación. La exaltación municipalista se expresa en la equiparación de la autoridad de la ciudad con la autoridad real, en un intento no disimulado de adquisición plena de la soberanía, más allá del poder tradicional del Imperio [66].

Los *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum* (Diálogos a Pier Paolo de Istria —es decir, Pier Paolo Vergerio, humanista y pedagogo) son un diálogo en dos libros que escenifica una conversación, ambientada en la Florencia de 1401, entre el propio Bruni, sus amigos Niccolò Niccoli y Roberto de Rossi y el maestro Coluccio Salutati. Se trata de un amplio esbozo de crítica cultural y un intento de reformular y volver a pensar la jerarquía de los saberes, poniendo en primer término los clásicos y su caudal de sabiduría virtuosa. Esto se lleva a cabo a través de la crítica, a veces muy dura, contra el saber tradicional, encarnado en la escolástica y, en general, identificado con la decadencia de la auténtica cultura, que sólo puede ser la clásica. En particular, Bruni lamenta la pérdida de las obras de Cicerón y de los

[64] Rubinstein, «Il Bruni a Firenze: Retorica e politica», en Viti (ed.), *Leonardo Bruni cancelliere*, cit., p. 19; cf. H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton, Princeton Univ. Press, 1966, p. 158.

[65] G. Cambiano, «L'Atene nascosta di Leonardo Bruni», *Rinascimento*, 38 (1998), pp. 3-25.

[66] Cf. Fubini, *Italia Quattrocentesca*, cit., p. 47.

grandes filósofos [67]. La crítica se desarrolla tomando en consideración todas las disciplinas tradicionales (gramática, retórica, dialéctica...), y precisamente en la crítica de la dialéctica contemporánea se encuentra el famoso ataque a los lógicos anglosajones, culpables de reducir la cultura a fórmulas vacías de contenido y de realidad. Es un pasaje destinado a alcanzar un éxito paradigmático en Italia y fuera de ella:

> ¿Qué hay de la dialéctica, un arte del todo necesario para debatir? ¿Posee acaso un reino floreciente?, ¿no sufre ninguna baja en esta ofensiva por parte de la ignorancia? De ninguna manera, pues ha sido atacada incluso por los bárbaros que habitan más allá del océano. ¡Qué gentes, dioses benévolos! Hasta sus nombres me horrorizan: Ferabrich, Buser, Occam y otros semejantes [...] ¿Y qué hay, Coluccio —por dejar de una vez la mofa—, que no haya sido revuelto por los sofistas británicos? ¿Qué queda que no haya sido apartado de aquella antigua y auténtica manera de debatir y no haya sido transformado en algo absurdo y trivial? [68].

Se ha debatido mucho sobre la "unidad" de los *Dialogi* y sobre si las posiciones adoptadas por los interlocutores corresponden o no enteramente a las de Bruni, ya que, objetivamente, en el primer libro la crítica cultural es bastante más virulenta que en el segundo. Ello ha llevado a la crítica a plantear la hipótesis de una composición de los dos libros en momentos distintos, con los consiguientes problemas de datación de la obra, sobre la que las fechas oscilan entre 1401 y 1408 [69].

A este respecto —y prescindiendo del problema, en el fondo poco importante, de si la composición *material* del diálogo se realizó o no en una misma época—, no hay duda, en nuestra opinión, de que los *Dialogi* son y quieren presentarse como una obra unitaria. En primer lugar, hay que subrayar que en ellos es significativa la influencia del diálogo platónico —cuyo conocimiento Bruni comenzaba a profun-

[67] Ed. cit., p. 16.

[68] Trad. de M. Morrás, en Petrarca, Bruni, Valla, Pico della Mirandola, Alberti, *Manifiestos del Humanismo*, selección, traducción, presentación y epílogo de M. M., Barcelona, Península, 2000, p. 47; cf. *Opere*, ed. cit., p. 98.

[69] Vid. P. Trovato, «Dai "Dialogi ad Petrum Histrum" alle "Vite di Dante e del Petrarca". Appunti su Leonardo Bruni e la tradizione trecentesca», *Studi Petrarcheschi*, II (1985), pp. 264-267; R. Fubini, «All'uscita dalla Scolastica medievale: Salutati, Bruni, e i "Dialogi ad Petrum Histrum"», en su *Umanesimo italiano e i suoi storici. Origini rinascimentali — critica moderna*, Milán, FrancoAngeli, 2001, pp. 75-100, que defiende la concepción unitaria y la redacción en 1408.

dizar a raíz de sus traducciones—, donde se reproduce una variedad de posturas que no tiene por qué coincidir completamente con las del autor y cuyo objetivo es más bien el de escenificar un debate, una disputa, según un procedimiento definido «antilógico» [70].

Bruni apuesta, pues, por representar el estado del debate cultural en Florencia entre los distintos humanistas. Así, Niccolò Niccoli, uno de los principales personajes del diálogo, como se ha visto, influyente humanista, en el primer libro juega el papel de "extremista" (como, al parecer, era también en la vida real), atacando no sólo al saber escolástico, sino también a las glorias nacionales de Florencia: Dante, Petrarca y Boccaccio. Su planteamiento refleja el ala más extrema del Humanismo clasicista, opuesta a todo compromiso con el saber tradicional, y adalid de una renovación radical de los saberes, en sentido literario y filosófico: por así decirlo, una "posibilidad", una salida eventual del Humanismo. Salutati, que le contesta en términos mucho más calmados, en el diálogo hace el papel del "mediador" (que también refleja de algún modo su talante en la vida real), intentando salvaguardar a los grandes poetas del Trecento e intentando precisamente una mediación, con tintes optimistas, que tenga en cuenta el papel de la cultura cristiana y defienda las glorias ciudadanas, también, como ha sido oportunamente subrayado, con intentos apologéticos contra las acusaciones de los círculos más tradicionalistas [71]. No por casualidad es él quien induce a Bruni a encargar a Niccoli la "palinodia" de su primera, devastadora, intervención, en la que Niccoli da la vuelta a sus planteamientos precedentes, reflejando ahora otra "posibilidad" del Humanismo, un talante más equilibrado, más consciente de la tradición y de la gloria municipal de Florencia, que puede y debe, en opinión de Bruni, ponerse al servicio de la hegemonía nacional de la ciudad-Estado.

Por ello mismo, la escenificación del debate tiene como resultado el de «contestar la autoridad ejemplar de Petrarca y, por ende, "abrir el camino" a la afirmación independiente de los *studia humanitatis*» [72]. En resumidas cuentas, en la forma de la más civilizada conversación,

[70] Cf. F. Bausi, «Note sul procedimento antilogico nei "Dialogi" di Leonardo Bruni», *Interpres*, XII (1992), pp. 275-283.
[71] Cf. Lanza, *Polemiche*, pp. 43-50.
[72] Fubini, *Umanesimo e secolarizzazione*, p. 230.

expresada a través del nuevo género de la comunicación culta [73] —el diálogo humanístico—, se nos ofrece un grandioso e inolvidable fresco del primer Humanismo italiano, con sus ansias «anexionistas» —en palabras de Rico—, su crítica mordaz, sus excesos, su propuesta —que en sustancia es la de Bruni— de una revolución "suave", de una adaptación pragmática al mensaje y a los horizontes cristianos, en la línea de la oración de san Basilio, y retomando, para llevarlo más adelante, el talante más conciliador de su maestro Salutati. Su misma amistad con los Medici, con el consiguiente mantenimiento del cargo de canciller, es testimonio de su capacidad de adaptación, herencia de su maestro, revisada para los nuevos tiempos. En todos estos sentidos, con esta aura de "mito" —y en la medida en que cada reconstrucción del pasado es una *imaginación*—, el cuadro de la obra bruniana *es* el Humanismo, cuando menos, en el sentido de ser una estampa, una *imagen* sumamente representativa de un clima y de una época.

Pero no hay que creer que la crítica al aristotelismo escolástico de las universidades se confunda con la apreciación, más o menos sincera, por el Aristóteles "auténtico", "maestro de elocuencia", además de de filosofía, según una distinción ya petrarquesca. Los culpables de la decadencia son los filósofos contemporáneos, faltos de sentido de la crítica, obcecados por el principio de autoridad, aunque, subraya Bruni, «no lo digo, por Hércules, para atacar a Aristóteles, ni tengo guerra alguna contra aquel varón sapientísimo, sino contra la estupidez de los aristotélicos [...] No creo que tengan la más mínima idea acerca de qué sostenía Aristóteles realmente» [74]. Es evidente, aquí, el intento apologético hacia su propio plan de traducciones filosóficas, basadas en la revisión de los textos a la luz de la correcta lengua clásica. De ahí que la autoridad para apoyar estas tesis sea la de Cicerón, «el padre mismo de la lengua latina, Marco Tulio Cicerón, del cual yo, Salutati, pronuncio sus tres nombres para que permanezca más rato en mi boca, hasta tal punto es para mí dulce manjar» [75].

Pero esta postura tiene la consecuencia fundamental de inaugurar una relación con la tradición no ya basada en el acatamiento indife-

[73] Véase E. Garin, «Leonardo Bruni: politica e cultura», en Viti (ed.), *Leonardo Bruni cancelliere*, p. 13.
[74] Trad. Morrás, cit., p. 45; *Opere*, p. 94.
[75] Ibid.

renciado de su legado, sino en la reconstrucción crítica, el "diálogo" con la Antigüedad, su colocación en una perspectiva temporal que se hace, por vez primera en la historia hermenéutica de Occidente, histórica.

Tras la experiencia al servicio de la curia pontificia, la vuelta a Florencia en 1415, y la adquisición de la ciudadanía al año siguiente, marcan el comienzo de una nueva fase de empeño cívico en beneficio de su nueva patria. Ejemplo de ello fue el papel que tuvo Bruni en la institución en 1427 del célebre *Catasto*, el primer censo fiscal de ciudadanos en sentido moderno, basado en la verificación de la capacidad de contribución de todas y cada una de las familias ciudadanas: «Un sistema que se demostró como el más equitativo y razonable de Europa»[76].

En el plano cultural, Bruni retoma las instancias expresadas ya anteriormente con la *Laudatio* y las lleva a un nivel más profundo de reflexión intelectual y política. De ello son testimonio las *Historiae florentini populi* (Historias del pueblo florentino), la *Oratio in funere Ioannis Strozae* (Oración fúnebre para Nanni Strozzi) y el *De militia* (Sobre la milicia). En ellas toma forma el mito del pueblo *(populus)* y de la ciudad *(civitas)* de Florencia, ejemplo —en la formulación bruniana de las *Historiae*— de "democracia" y de amor a la patria, en una perspectiva en la que el saber humanístico se pone al servicio de la ideología política de la ciudad, en décadas especialmente conflictivas, en el plano político y militar, dada la aspiración constante de Florencia a la soberanía y al expansionismo. De hecho, lejos de apelar a valores exclusivamente "cívicos", se celebra también la potencia militar de la ciudad. Ejemplo de ello no son sólo las *Historiae*, sino la *laudatio funebris* de Nanni Strozzi, un caudillo de origen florentino caído en guerra, presentado como modelo de virtud militar. Pero el elogio del personaje sirve para justificar, en nombre de la superioridad política de Florencia, su *imperium*, su dominio expansionista sobre el resto de Toscana, y en particular las numerosas guerras emprendidas en la época. Una vez más, el dominio de la lengua y la cultura antiguas adquiere la función de arropar las propuestas duramente políticas del presente.

[76] Brucker, *Firenze nel Rinascimento*, cit., p. 116; cf. A. Tenenti, *L'Italia del Quattrocento. Economia e società*, Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. 29-30.

Es importante insistir en esta inspiración política del primer Humanismo florentino, porque, por un lado, será imitada y retomada en las sucesivas experiencias italianas; por otro, constituye el mayor logro concreto de la nueva cultura, ya que ésta proporcionó las herramientas ideológicas para influir en las directrices políticas de los Estados, creando o perfeccionando ideales o "mitos" como la *libertas*, la *iustitia* o la *aequitas*. En el centro del cuadro siempre está Florencia, heredera de Roma republicana (según la reconstrucción ideológica operada por Salutati y perfeccionada por el propio Bruni), exaltada, con tintes fuertemente nacionalistas, como ejemplo de gobierno sabio y perfecto, habitada por ciudadanos ingeniosos y cultos, con derecho a dominar sobre los otros pueblos: «communis quedam [...] patria et totius Italie certissimum asilum»: «patria común y seguro refugio de toda Italia», como dice en la *Laudatio*[77], en virtud de su superioridad intelectual y civil: «una nueva ciudad ideal, heredera de la tradición republicana de Roma»[78]. Esta línea ideológica coincide singularmente con las aspiraciones del *establishment* florentino, hasta el punto que las *Historiae*, muerto ya su autor, se convirtieron en un texto "oficial" de la República[79].

La reflexión intelectual, y política, sobre el pasado de Florencia se aprecia también en una obra en lengua vulgar, las *Vite di Dante e del Petrarca*, de 1436, donde la exaltación de los dos poetas no es ajena al intento de reivindicar su gloria para Florencia y se tiñe así de coloraciones políticas. Dante es recordado como "poeta cívico", celebrado por su compromiso; de Petrarca se fija la imagen de gran intelectual, cuyo mérito es el rescate de la antigua literatura clásica: «riconobbe e rivocò in luce l'antica leggiadria dello stile perduto e spento» (reconoció y devolvió a la luz la antigua belleza del estilo perdido y apagado).

En el aspecto de la creación de la conciencia cultural, en obras como el *De temporibus suis* (Sobre sus tiempos) —una especie de inventario de hombres ilustres de su tiempo—, el *De studiis et litteris* (Los estudios y las letras), los prefacios a sus traducciones del griego o incluso la mencionada *Oratio in funere Ioannis Strozae* (donde tam-

[77] Ed. cit., p. 616.
[78] Viti, «Profilo ideologico di Leonardo Bruni», cit., p. 33.
[79] Fubini, «La rivendicazione della sovranità statale e il contributo delle "Historiae" di Leonardo Bruni», en Viti (ed.), *Leonardo Bruni cancelliere*, p. 62.

bién se insiste en la excelencia cultural de Florencia), aparece la idea de "renacimiento" de las letras, de la vuelta del griego a Occidente y del valor del saber dirigido «ad vitam», una vez más a la zaga de Petrarca, aunque con lógicos cambios, como la vinculación del "renacimiento" con la exaltación municipal florentina: «Los *studia humanitatis*, sin duda muy excelentes y óptimos, sumamente propios del género humano, necesarios para la vida privada y pública, ornados por la noble erudición literaria, salieron de nuestra ciudad y se difundieron por toda Italia» [80]. Al mismo tiempo, se mantiene la polémica contra la teología contemporánea: «Entiendo por erudición, no ya esta que ostentan ahora los que enseñan teología, vulgar y confusa, sino la que une la ciencia y las letras, verdadera y noble» [81]. El *De studiis*, junto con el manual de introducción a la ética *(Isagogicon moralis discipline)*, propone en forma de compendio un completo programa de estudios humanísticos.

La conciencia de innovación en los géneros literarios también fue muy importante en Bruni; además del ya mencionado diálogo *ad Petrum histrum*, que de por sí tiene un carácter fundacional, es relevante su reflexión sobre las formas de hacer historia, que acompaña toda su trayectoria: y si las *Historiae* y el *De temporibus* pertenecen a una fase avanzada de su carrera literaria, los *Commentarii de bello punico* (Comentarios de la guerra púnica), tomando el punto de partida de las historias de Polibio, renuevan el género del comentario histórico y ensanchan el concepto mismo de historiografía, inaugurando un género muy cultivado en el siglo XV [82], sin preterir los intereses políticos inmediatos, ya que también el *Commentarius* forma parte del programa de «reivindicación historiográfica del imperialismo republicano» [83].

En la misma línea de renovación se sitúa la reflexión sobre los métodos de traducción: de hacia 1420 es su *De interpretatione recta* (Sobre la traducción correcta), donde toma partido por un método "mix-

[80] «Studia ipsa humanitatis, prestantissima quidem atque optima, generis humanis maxime propria, privatim et publice ad vitam necessaria, ornata litterarum eruditione ingenua, a civitate nostra profecta, per Italiam coaluerunt»; *Oratio*, en *Opere*, p. 722.

[81] *De studiis et litteris*, ed. cit., p. 250.

[82] G. Ianziti, «I "Commentarii": appunti per la storia di un genere storiografico quattrocentesco», *Archivio storico italiano*, CL (1992), pp. 1034-1037.

[83] Fubini, «La rivendicazione», cit., p. 50.

to", que respete la letra pero tenga en cuenta el estilo: «ut neque sensibus verba neque verbis ipsis nitor ornatusque deficiat» (de forma que ni al sentido le falten palabras ni a las palabras claridad y pulcritud) [84]. En realidad, más allá de las proclamas formales, se trataba de la recuperación de la traducción *ad sensum* que permitiese expresar los planteamientos filosóficos dentro del *sistema cultural* latino, anclado en la clasicidad; y, por este camino, sustraer el monopolio del saber filosófico a los escolásticos. Fue entonces cuando se produjo un desplazamiento semántico capital para la cultura europea, y el término *interpretatio* pasó a designar el conjunto de actividades de exégesis y explicación de un autor, mientras que la actividad propiamente traductoria se define como *translatio* (como en la tradición anglosajona) o *traductio* (como en el propio Bruni y en las lenguas neolatinas). De alguna manera, pues, el *De interpretatione recta* se sitúa en el origen de las modernas concepciones de la interpretación y la traducción. Bruni insiste en las implicaciones hermenéuticas de la actividad de traducción. La Antigüedad adquiere una nueva cercanía, precisamente en virtud de su correcta colocación en la historia; así, al hablar de las versiones de las epístolas platónicas, Bruni afirma que se le antojó tan agradable, que le parecía «hablar con el propio Platón, verlo de cerca...». En el prefacio a la versión de la *Política* de Aristóteles, criticando los «delirios» *(deliramenta)* de los traductores medievales, subraya el *valor cívico* de la traducción y reivindica una relación directa con el clásico antiguo: «Mirar a Aristóteles cara a cara y leer en latín lo que él escribió en griego» [85].

De hecho, al empeño teórico se acompaña el práctico, con importantes versiones de Jenofonte, Plutarco, Demóstenes y, sobre todo, de algunos diálogos de Platón y de la *Ética* y la *Política* de Aristóteles. En cuanto a las versiones platónicas, Bruni realizó las de *Phedón* (1404-1405), *Gorgias* (1409), *Fedro* (1424), *Apologia Socratis* (1424). De Aristóteles tradujo, con gran éxito, la *Ética Nicomáquea* (1416-1417) y la *Política* (1435-1438), además de los pseudo-aristotélicos *Económicos* (1424).

[84] *De interpretatione recta*, ed. cit., p. 160.

[85] «De facie ad faciem [...] Aristotelem intueri et, ut ille in Graeco scripsit, sic in Latino perlegere»: *Praemissio... ad evidentiam novae translationis Politicorum Aristotelis*: ed. H. Baron, en *Leonardo Bruni: Humanistisch-philosophische Schriften*, Leipzig, Teubner, 1928, p. 74.

Quizá el prólogo a la traducción de la *Ética* aristotélica sea la expresión más diáfana de este empeño, una vez más, cultural y político:

> Acabo de decidir traducir al latín los libros de la *Ética* de Aristóteles, no ya porque antes no estuviesen traducidos, sino porque lo estaban de tal manera que parecían más bárbaros que latinos. Se sabe, en efecto, que el autor de aquella traducción [...] no conocía lo suficiente ni el griego ni el latín. En efecto, en muchos pasajes entendió mal el griego y tradujo de forma ignorante y pueril el latín, de tal manera que habría que avergonzarse mucho de una tosquedad tan negligente y grosera. Es más: con frecuencia, ignorando las palabras óptimas y bien conocidas que tiene nuestra latinidad, mendigo en tanta opulencia, no es capaz de traducir el término griego con uno latino y, casi desesperado y careciendo de opciones, los deja como los encuentra en griego. Así, se hace semigriego y semilatino, deficiente en ambas lenguas, en ninguna íntegro [86].

Siguiendo una tendencia típica del Humanismo, Bruni también reunió en un *Epistolario* sus cartas privadas; en 1440, casi al final de su vida, el humanista publicó una colección en ocho libros, que incluye las cartas redactadas entre 1405 y 1440 y tuvo de inmediato una acogida muy favorable. Un noveno libro fue añadido tras su muerte por el cuidado de su amigo y discípulo Manetti: se trataba de las cartas escritas entre 1440 y 1442, hasta llegar al número de 130. A lo largo del tiempo, otras cartas (llamadas "extravagantes", es decir dispersas) se añadieron, hasta sumar cerca de sesenta. Sobre todo en las de los primeros años, se puede seguir en las cartas brunianas una crónica de los acontecimientos históricos contemporáneos, desde el observatorio privilegiado de un gran curial que escribe a sus amigos: Poggio, de' Rossi, Niccoli y tantos otros, además, naturalmente, del maestro Salutati, verdadero protagonista del primer libro. Los libros siguientes evidencian, en cambio, una mayor atención doctrinal y dejan notar el cuidado extremo que Bruni puso en la articulación del epistolario: se encuentran ahí auténticas epístolas-tratado, sobre la traducción, la poesía o la filosofía, además de cartas a los poderosos, que testimonian de las relaciones ilustres y al mismo tiempo familiares —no falta tampoco en esas misivas el uso del "tú"— que el humanista había llegado a construir. Pero lo que más queda tras la lectura es la imagen, que sin duda Bruni promovió, del intelectual que trae de la meditación filosófica y moral

[86] Prefacio a la traducción de la *Ética* de Aristóteles: *Humanistisch-philosophische Schriften*, pp. 76-77.

las directrices para la actuación en la escena política y social[87]. Desde el punto de vista ideológico, el *Epistolario* es útil para reconstruir las ideas literarias y políticas de Bruni; desde la perspectiva de la forma, las cartas se constituyeron en un «modelo no sólo lingüístico y estilístico, sino también diplomático y formal»[88].

El sentido la actividad cultural de Bruni está en haber sabido dar forma coherente e intelectualmente sólida a la inspiración cívica y moral petrarquesca y salutatiana, innovando en la continuidad. Es una trayectoria que parte de los primeros experimentos de traducción y las obras programáticas de juventud, como los *Dialogi*, pasa por la reflexión pedagógica *(De studiis et litteris, Isagogicon moralis disciplinae)* y las grandes traducciones, y culmina «idealmente [...] con los doce libros de las *Historiae florentini populi*»[89].

Bruni lleva a un nivel superior la crítica a los paradigmas culturales tradicionales, que había comenzado con Petrarca y se había afianzado en la gran polémica de Salutati en defensa de un saber laico y autónomo: «En una más amplia visión de la cultura humanística del primer Cuatrocientos, Bruni se puede representar como una especie de encrucijada, que filtra y renueva la herencia petrarquesca, transmitiendo sus sugerencias para nuevas y más audaces síntesis»[90]. El aretino fue uno de los más destacados entre aquellos humanistas que supieron llevar esta lucha al terreno de los grandes clásicos, y no dudó en volver a proponer un "nuevo" Platón y un "nuevo" Aristóteles, concebidos en clave esencialmente ética y política; opuso la historia y la retórica —una retórica concebida en un sentido amplísimo—, sustanciadas en la lección de los antiguos, a la lógica y la metafísica que todavía representaban el saber oficial, con pretensiones de unicidad y "autenticidad". A ello, opuso un modelo de compromiso político y moral directo —y es sumamente significativo, en este sentido, el "atrevimiento" de las dedicatorias exhortatorias a los poderosos—, que desplazaba del centro de la cultura a unas determinadas autorida-

[87] Cf. Gualdo Rosa, «La struttura dell'epistolario bruniano e il suo significato politico», en Viti (ed.), *Leonardo Bruni cancelliere*, pp. 371-389.
[88] Ibid., p. 379.
[89] Garin, «Leonardo Bruni: politica e cultura», cit., p. 13.
[90] Fubini, *Umanesimo e secolarizzazione*, p. 61.

des (las del mundo medieval de los monasterios y las universidades) y entronizaba a otras —fundamentalmente, la mejor herencia grecolatina, reinterpretada a la luz de una refinada filología. Esta práctica, este talante representan el comienzo de una nueva era en lo que se refiere a la función político-moral del intelectual y a los paradigmas culturales en general.

CAPÍTULO 2

LA INTRODUCCIÓN DEL ESTUDIO DEL GRIEGO

Durante muchos siglos, en Occidente casi nadie conoció la lengua griega; el proceso de separación de las dos culturas estaba cumplido ya en el siglo VII, y desde entonces occidentales y orientales elaboraron culturas en muchos aspectos propias y diferentes.

El Medievo occidental había conocido la cosmogonía platónica del *Timeo*, y algunos diálogos, como el *Menón* y el *Fedón*, poco estudiados por su carácter supuestamente herético. Por lo demás, se trataba de un conocimiento de segunda mano, bien a través de las citas de autores latinos, como Cicerón o san Agustín, bien con la ayuda de escritos neoplatónicos de origen medieval. Por su parte, Aristóteles era "el Filósofo" por excelencia, pero en realidad su conocimiento venía mediado por los comentaristas latinos y árabes —fuente, estos últimos, de peligrosas tendencias heréticas— y se presentaba con los adornos "bárbaros" de las traducciones medievales. Éstas, si por un lado habían contribuido a crear un lenguaje filosófico estable y compartido, por otro, dado el escaso conocimiento del griego por parte de los traductores, habían terminado creando una jerga ajena al latín

clásico, plagada de grecismos y neologismos y, sobre todo, extremadamente técnica, abierta a la comprensión sólo de un número muy reducido de especialistas.

En el siglo XIV, Petrarca había reivindicado la superioridad de Platón ante Aristóteles y el aristotelismo moderno, y había insistido en la necesidad de restituir a Occidente el patrimonio helénico, lamentando su propio desconocimiento de la lengua griega, que lo obligaba, como dice en una carta (*Familiares*, XVIII, 2), a abrazar a un Homero para él "mudo". Y de hecho, tampoco prosperaron los intentos de traducir a Homero, a pesar de los esfuerzos de Leoncio Pilato, protegido y alentado por Petrarca y Boccaccio, ni los de implantar, bajo el auspicio de este último, una cátedra de griego en Florencia. Pero el camino estaba marcado.

2.1. Manuel Crisoloras en Italia

> Las letras [...] se difundieron por Italia, sumándose por vez primera el conocimiento de las letras griegas, que habían dejado de estar en uso entre nosotros desde hacía setecientos años. Quien restituyó la antigua disciplina fue Manuel Crisoloras, bizantino, hombre en su patria noble y sumamente ducho en las letras griegas [1].

Con estas palabras Leonardo Bruni resumía en sus *Commentarii* la vuelta de las letras griegas en Italia y en Europa, otorgando el mayor mérito a Manuel Crisoloras, el erudito bizantino que, a caballo entre los dos siglos, impulsó de manera decisiva los estudios griegos en Italia.

Manuel Crisoloras (Constantinopla, ca. 1350-Constanza, 1415) era un noble al servicio del Emperador y compartía con muchos intelectuales bizantinos la preocupación por la grave crisis que atravesaba el Imperio; pertenecía al círculo de doctos "filolatinos", que abogaban por la unificación entre las dos Iglesias, occidental y oriental, a fin de

[1] «Litterae quoque [...] per Italiam increvere, accedente tunc primum cognitione liiterarum graecarum, quae septingentis iam annis apud nostros homines desierant esse in usu. Retulit autem graecam disciplinam Chrysoloras Bisantius, vir domi nobilis ac litterarum graecarum peritissimus»: L. Bruni, *Rerum suo tempore gestarum Commentarius*, ed. C. Di Pierro, en *Rerum Italicarum Scriptores*, XIX, Città di Castello-Bolonia, 1926, p. 431.

preservar la integridad del Estado bizantino, reforzándolo gracias a una alianza estratégica con los Estados de Occidente. Los medios para alcanzar esta alianza eran, en su opinión, esencialmente culturales: se trataba de reivindicar los presupuestos comunes y la común pertenencia a la matriz clásica, plasmada en la imagen de las dos ciudades hermanas, Roma y Constantinopla [2]. Con este trasfondo, ya hacia 1394 Crisoloras había sido enviado a Italia para buscar apoyos frente al acoso de los turcos [3].

Sin embargo, fue sólo en 1397 cuando, tras invitación oficial de la República de Florencia, cursada el año anterior por obra de Coluccio Salutati, el docto bizantino dio principio a su actividad cultural en Italia. Las razones de su elección residen probablemente en su disposición favorable a Italia y a la cultura latina, así como en su orientación hacia un aprendizaje lingüístico básico pero sólido, sin implicaciones en complicados problemas exegéticos [4]. En Florencia, a través de su enseñanza —sobre todo de carácter gramatical y de práctica de la traducción, y basada probablemente en el método de la disputa [5]—, Crisoloras formó en la lengua griega a la élite de la vanguardia cultural italiana. Fueron sus discípulos directos, entre otros, Leonardo Bruni, Palla Strozzi, Niccolò Niccoli, Roberto de' Rossi, Iacopo Angeli, Pier Paolo Vergerio, quienes originaron una "escuela" de estudios griegos, caracterizada por un constante intercambio de información y por el trabajo en común, que continuó también tras la salida del bizantino de la ciudad y se plasmó en una creciente actividad de recuperación filológica de textos griegos y una oleada de versiones de obras maestras de la cultura griega, anteriormente poco o imperfectamente conocidas.

En el año 1400, Crisoloras se marchaba a Pavía para encontrar a su Emperador, de viaje por razones diplomáticas, en una gira que lo llevó por los Estados italianos y sucesivamente hasta las cortes de Francia e

[2] F. Niutta, «Da Crisolora a Niccolò V. Greco e greci nella Curia romana», *RR - Roma nel Rinascimento*, 1990, pp. 13-14; 19; A. Rollo, «Problemi e prospettive della ricerca su Manuele Crisolora», en R. Maisano-A. Rollo (eds.), *Manuele Crisolora e il ritorno del greco in Occidente*, Atti del Convegno (Napoli, 26-29 giugno 1997), Nápoles, Istituto Universitario Orientale, 2002, pp. 40-41.

[3] Para más detalles, véase Rollo, «Problemi e prospettive», cit., pp. 45-46.

[4] V. Fera, «La leggenda di Crisolora», en Maisano-Rollo (eds.), *Manuele Crisolora*, cit., p. 16.

[5] G. Cammelli, *I dotti bizantini e le origini dell'Umanesimo*, 1: *Manuele Crisolora*, Florencia, Vallecchi, 1941, pp. 93-94.

Inglaterra, en busca de ayudas contra los turcos. Probablemente, Manuel fue llamado de común acuerdo por el Emperador y el duque de Milán, quien sin duda deseaba promover el estudio del griego en sus centros culturales, emulando a Florencia. En Lombardía se quedó hasta 1403, desarrollando una intensa actividad diplomática y también dejando su huella en los círculos de la vanguardia humanística, entre Milán y Pavía, con un influjo importante en el talante y la dirección del Humanismo lombardo de la primera mitad del siglo, representado por personalidades como la de Uberto Decembrio, Antonio Loschi o Pier Paolo Vergerio, el gran pedagogo quien ya había sido su discípulo en Florencia. Todos ellos, por otra parte, estaban destinados a jugar un papel extremadamente significativo en el primer Humanismo italiano, al igual que el príncipe de los educadores humanistas, Guarino de Verona, quien —como veremos en el próximo apartado—, al no haber podido escuchar al maestro en Italia, lo acompañará años más tarde en su vuelta a Constantinopla y perpetuará en su enseñanza los métodos de éste. Guarino también dejó un retrato físico y moral del bizantino, donde el aspecto "bello y digno" se acompaña con la afabilidad de los modales y la profundidad de la doctrina [6].

En Lombardía, bajo los auspicios del duque Gian Galeazzo Visconti, Crisoloras llevó a cabo una operación crucial en la historia de la cultura europea: la versión de la *República* de Platón, emprendida en colaboración con el humanista Uberto Decembrio (vid. cap. 6), quien debería encargarse fundamentalmente de la revisión estilística, ya que el latín de Manuel no era de los mejores. Debido al método empleado, la traducción no resultó ser precisamente un acierto: la versión —según el testimonio del propio Uberto— se realizó con el sistema de traducir palabra por palabra, «verbum ex verbo», lo que la hacía poco agradable estilísticamente, pero era necesario para permitir el aprendizaje del discípulo y colaborador; en un segundo momento, el mismo Uberto se encargó de mejorar la forma latina, pero sus cuidados no tuvieron un gran éxito, aunque sí fue provechoso para él el estudio de la lengua griega, en el que sin duda utilizó los *Erotémata* del maestro, de los que sabemos que había redactado una copia de su mano [7].

[6] Ibid., p. 134.
[7] Ibid., p. 125.

Pese a su escaso valor literario, la obra circuló casi de inmediato en los ambientes cultos, dentro y fuera de la península italiana, y tuvo el mérito indiscutible de reintroducir en Occidente el pensamiento político de Platón, después de largos siglos de olvido. Algunas décadas después, entre 1437 y 1440, el hijo de Decembrio, Pier Candido, retomó la versión para mejorarla y completarla, con el título de *Celestis Politia* y con dedicatoria a un noble británico, Umfredo, duque de Gloucester. Así, a partir de los años cuarenta, la *República* alcanzó difusión internacional, desde Inglaterra a España, a Milán, y a Basilea y Ferrara, sedes de sendos concilios eclesiásticos y puntos de encuentro de los intelectuales europeos. El carácter controvertido y hasta revolucionario de la obra platónica suscitó comentarios y debates en todo el panorama cultural y a este propósito es significativo que el interés de Decembrio por la obra platónica se originó, al parecer, a partir de las complejas y "escandalosas" teorías del libro V sobre la comunidad de mujeres y bienes, para contrastarlas con la crítica de la *Política* de Aristóteles, y probablemente para medir el efecto que provocarían en el mundo intelectual[8].

Hacia 1403-1404, Crisoloras volvió a Constantinopla, pero el Emperador continuó encargándole misiones diplomáticas, así que los viajes caracterizan su actividad en los años siguientes, llevándolo otra vez a Italia, y de ahí por varias cortes europeas, siempre en busca de apoyos políticos, económicos y militares. A partir de 1410, y siempre por motivos políticos, se empleó en la corte pontificia, con la que, al año siguiente, se estableció en Roma, aunque sin ostentar un cargo preciso. Ahí se encontraban varios de los humanistas que habían sido sus discípulos, atraídos por la política de la curia, dirigida a incluir en la administración al mayor número de intelectuales. En la curia, pues, Crisoloras pudo proseguir su actividad político cultural, encontrando algunos de sus antiguos compañeros italianos y formando a otros. Especial influencia tuvo en Cencio de' Rustici, humanista y miembro de la administración, quien fue uno de los pioneros del estudio del griego en ambiente romano y, junto con otros, promovió y realizó traducciones y adquisiciones de códices griegos[9].

[8] V. Zaccaria, «Pier Candido Decembrio traduttore della "Repubblica" di Platone», *Italia medioevale e umanistica*, II (1959), pp. 182-185; en general, véase M. Vegetti-P. Pissavino (eds.), *I Decembrio e la traduzione della «Repubblica» di Platone tra Medioevo e Umanesimo*, Nápoles, Bibliopolis, 2005.

[9] Niutta, «Da Crisolora a Niccolò V», cit., pp. 20-22 (vid. abajo, cap. 4).

En Roma, en 1411, el docto bizantino también escribió una de sus pocas obras originales, la importante *Syncrisis* (Comparación) entre Roma y Constantinopla, «el producto más refinado de su doctrina literaria y estilística», en realidad una epístola al Emperador Manuel II, donde las dos ilustres ciudades imperiales se presentan como hermanadas por un vínculo genético, con el fin evidente de reivindicar la tradición imperial bizantina, gravemente amenazada por los turcos, y llamar a Occidente en su defensa [10]. Y con la curia volvió a Florencia, donde pudo volver a encontrar a Guarino y a otros de sus discípulos más destacados. Al servicio de la curia emprendió Crisoloras su última misión: fue en la ciudad suiza de Constanza, donde se celebraba el Concilio ecuménico convocado para poner fin a las disensiones internas en la Iglesia y donde también habían acudido varios humanistas que aprovecharon la ocasión para buscar en las bibliotecas suizas y alemanas nuevos manuscritos y autores poco conocidos (vid. arriba, cap. 1). Pero a Manuel le quedaba poco tiempo de vida: fallecía el 15 de abril de 1415, a consecuencia de un ataque de fiebre. El luto por su muerte fue unánime entre los doctos italianos: de ello es prueba la colección de cartas elogiosas y de conmemoración que muchos años más tarde, a instancias de Guarino, reunieron sus allegados italianos, y que se conoce bajo el nombre de "Crisolorina". De su labor y de sus convicciones culturales dan testimonio privilegiado la docena de cartas suyas conservadas, la mayoría en griego, que envió a sus amigos italianos, de Bruni a Guarino a Coluccio Salutati, entre otros. También tuvo importancia su biblioteca, cuya dispersión fue quizá más productiva que si se hubiese quedado íntegra en un solo lugar.

Aunque no es fácil determinar con exactitud el contenido del magisterio de Crisoloras, se puede afirmar que éste se centró en el aprendizaje gramatical y en la práctica de la traducción, según el método de la versión literal, «verbum ex verbo», y poniendo el acento más en la aproximación empírica que en el estudio teórico. De acuerdo con las exigencias y las expectativas de los ambientes culturales italianos,

[10] A. Rollo, «Sul destinatario della Σύγκρισις τῆς παλαιᾶς και νέας Ῥώμης di Manuele Crisolora», en V. Fera-A. Guida, *Vetustatis indagator. Studi offerti a Filippo Di Benedetto*, Messina, Università-Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici-Biblioteca Medicea-Laurenziana, 1999, pp. 61, 74-78.

su enseñanza no estuvo dirigida a dotar a los discípulos de un conocimiento del griego autosuficiente y desligado del de la lengua latina; por el contrario, el maestro aspiraba a mantener una relación estrecha y constante con el latín, ya que los humanistas —salvo unas pocas excepciones— nunca pretendieron llegar al dominio absoluto del griego, sino simplemente poder tener acceso a la sabiduría helénica para incluirla en el patrimonio latino [11].

En el plano teórico, el gran mérito del erudito bizantino consiste precisamente en la simplificación del sistema de aprendizaje de la gramática griega, hasta entonces extremadamente complejo, y que él supo racionalizar plasmándolo en su ágil manual, los *Erotémata* (Preguntas y respuestas), donde por un lado se recogía y se sintetizaba la larga tradición gramatical bizantina, pero, por otro, se operaba por vez primera una importante reducción de las clases de palabras, acercando el sistema de casos a la concepción actual. Los *Erotémata* conocieron un enorme éxito: hoy en día se conocen cerca de 120 manuscritos de la obra y ésta se volvió a publicar una y otra vez hasta bien entrado el siglo XVI, pero un influjo duradero alcanzó también Crisoloras en el terreno de las traducciones, donde su impulso se manifestó sobre todo en el auge de versiones de Plutarco, Platón y Aristóteles, en las que se empeñaron casi todos los grandes nombres del Humanismo cuatrocentista, no sólo en Florencia, sino en Venecia, en Milán o en Ferrara.

Pero quizá un mérito aún mayor —desde luego favorecido por su novedosa gramática— consistió en el impulso decisivo que, con su autoridad cultural y moral, el bizantino dio a los estudios de griego en Italia y, de ahí, en Europa. De hecho, especialmente relevante fue su actividad de «restauración del griego en los textos literarios latinos», como Cicerón o Suetonio [12], aunque las noticias de que se dispone al respecto todavía son escasas y fragmentarias. La identificación de algunos de los libros que pertenecieron a Manuel ha permitido, además, comenzar a reconstruir los caminos de difusión de importantes textos griegos en la primera mitad del siglo XV. Sin duda el maestro había traído libros de Constantinopla, y los discípulos, por su parte, iban

[11] Rollo, «Problemi e prospettive», cit., pp. 75-76.
[12] Pera, «La leggenda», cit., p. 17; Rollo, «Problemi e prospettive», pp. 79-81.

adquiriendo manuscritos en la propia capital imperial o en las bibliotecas de Occidente: sabemos, por ejemplo, de una *Odisea* de Palla Strozzi, de un Platón de Iacopo Angeli o de códices de Tucídides y Plutarco presentes en Florencia a la sazón. Del propio Crisoloras se sabe que trabajó en Italia con códices de Plutarco, Luciano, Demóstenes, Platón y Tolomeo, entre otros, lo que a su vez permite investigar cómo se formaron copias de ellos y cómo éstas se difundieron en la escuela [13].

En perspectiva histórica más amplia, el alcance y la complejidad de su personalidad cultural quedan reflejadas en las palabras de su principal estudioso actual:

> Crisoloras no fue sólo el gramático, el maestro, el erudito, el diplomático incansable; fue también el puente entre dos culturas, una de ellas destinada, en breves decenios, a ser destruida. Crisoloras había llegado a Italia con la esperanza de que, difundiendo las letras griegas, lograse alcanzar la salvación de su patria en agonía: no pudo evitar la catástrofe, pero creó las condiciones para que Bizancio, próxima a su inevitable fin, transmitiese su espíritu a la cultura humanística [14].

Y por ahí, la cultura griega volvió desde entonces a formar parte para siempre del patrimonio común europeo.

2.2. El Concilio de Ferrara-Florencia. Gemistos Pletón

A pesar de los esfuerzos diplomáticos de intelectuales como Crisoloras, la situación política del Imperio bizantino se deterioraba cada año más. A partir de la tercera década del siglo, comenzó a quedar claro que la unificación con la Iglesia romana —tras casi tres siglos de cisma— se hacía ya imprescindible para intentar lograr las indispensables ayudas contra la presión turca. Así, negociaciones y contactos, que como se ha visto habían comenzado décadas atrás, se fueron intensificando a medida que la amenaza turca se cernía sobre el corazón del Imperio y, del lado latino, a partir del Concilio de Constanza y del consiguiente pontificado de Martín V, que representó el fin del cisma de Occidente. El cambio de la situación política y religiosa,

[13] Ibid., pp. 55-63, 70.
[14] Ibid., p. 85.

que sin duda se plasmó en un importante fortalecimiento de la Iglesia latina, favorecía, lógicamente, un incremento del interés por la suerte del mundo griego, que a su vez conectaba con las aspiraciones, propias de muchos humanistas, a la «regeneración» *(reformatio)* de la Iglesia, a su vuelta a los orígenes, que ellos consideraban estrechamente vinculada con la vuelta a una *sapientia* primitiva encarnada en la Grecia antigua. Pero las dificultades eran múltiples, y tocaban tanto los aspectos religiosos como los políticos, dada la coincidencia entre el papel religioso del Emperador y el político. Si por un lado la Iglesia ortodoxa estaba convencida de su deber trascendente de preservar la doctrina de Cristo auténtica e incorrupta [15], por otro lado la situación de extremada debilidad del Imperio invitaba a la búsqueda de una solución a los conflictos doctrinales que desembocara en la unión de las dos Iglesias, en la convicción de que la unión religiosa favorecería la política y militar.

Así, se enfrentaban en el Imperio dos bandos: uno, a favor de la unión y de tendencia "filolatina"; otro, instalado en una posición de rígida ortodoxia contraria a cualquier concesión a los occidentales. Las negociaciones se intensificaron a partir de 1431, cuando el Emperador envió una embajada de alto nivel al nuevo papa Eugenio IV, lo que sirvió para acordar la celebración de un concilio en una ciudad italiana y arrancar el compromiso explícito, por parte del cardenal Cesarini, representante del papa, de mandar ayudas militares contra los turcos. Para mayor complicación, una serie de graves disputas entre el papa y los cardenales reunidos en el Concilio de Basilea, acerca de la sede de un eventual concilio de unión y de otros detalles, retrasaba y dificultaba las negociaciones. Finalmente, con la bula del 18 de septiembre de 1437, Eugenio IV, rompiendo con la mayoría conciliar ya definitivamente ingobernable, decretaba el traslado del Concilio de Basilea a Ferrara, ya que la aspiración inicial de celebrarlo en Florencia se vio temporalmente frustrada, sobre todo por el peligro representado por el duque de Milán, enemigo de los toscanos. Ferrara, en cambio, aliada de Florencia y Venecia, bien comunicada con el mar, de fácil abastecimiento, respondía tanto a las exigencias

[15] C. M. Woodhouse, *George Gemistos Plethon. The Last of the Hellens*, Oxford, Clarendon, 1986, p. 142.

político-diplomáticas del Papado, cuanto a las de los griegos, deseosos de apoyarse en la potencia militar de Venecia y en la económica de Florencia [16].

La delegación griega llegó a Venecia a primeros de febrero de 1438, y ahí la recibieron fastuosamente el *doge* veneciano y, en representación del papa, el cardenal Albergati y Ambrogio Traversari, conocido de Crisoloras, general de los camaldulenses y uno de los más influyentes consejeros papales (cf. apartado 1); de allí se trasladaron a Ferrara, donde, tras superar más de un problema de etiqueta, el 9 de abril de 1438 se inauguró solemnemente el Concilio, que ya desde principios de año había celebrado algunas sesiones de preparación. El emperador venía acompañado por la máximas jerarquías civiles y eclesiásticas —un total de unas 700 personas, al frente el propio Patriarca de Constantinopla, José II, y los Patriarcas de Alejandría, Jerusalén y Antioquía— y varios intelectuales. Entre ellos, Marcos Eugénicos, obispo de Éfeso y ferviente defensor de la ortodoxia griega; Jorge Scholarios, el severo apologeta de Aristóteles y de la fe; y algunos intelectuales destinados a influir en profundidad en la cultura italiana y europea: señaladamente, Bessarion, a la sazón monje basiliano y metropolita de Nicea y más tarde cardenal, humanista, y amigo y protector de humanistas en Italia (véase abajo, 4.4), y Jorge Gemistos, filósofo y jurista, que, aunque de edad avanzada y a pesar de su estancia en Italia relativamente corta, tendrá un papel muy relevante en el renacimiento del neoplatonismo latino.

Los asuntos en discusión tocaban argumentos complejos y delicados, como la doctrina del Purgatorio o el concepto de la Trinidad. El cardenal Cesarini, jefe de la delegación latina, propuso cuatro argumentos de debate; tras acaloradas discusiones dentro de las respectivas delegaciones y entre ellas, el emperador —verdadera cabeza de la parte griega— emplazó a la asamblea para que escogiera un argumento para empezar. Finalmente, la discusión comenzó con dos equipos de seis miembros por cada delegación. La griega iba encabezada por Bessarion y Scholarios, quienes, sin embargo, no compartían las mismas opiniones; la latina estaba liderada por Cesarini y contaba con

[16] F. Cardini, «Il Concilio e la Crociata», en P. Castelli (ed.), *Ferrara e il Concilio*, Atti del Convegno (Ferrara, 23-24 novembre 1989), Ferrara, Università, 1992, pp. 8-10.

algunos eclesiásticos ilustrados, además de apoyarse en los consejos de un conocedor de la cultura griega como el camaldulense Traversari. Otro punto de debilidad de los griegos era que, mientras que los latinos podían contar con al menos uno de sus miembros bilingüe, ellos tenían que confiar en un traductor, ya que ninguno dominaba el latín. Pero, sobre todo, los griegos necesitaban el acuerdo, como se vio por las posturas del Emperador y de Bessarion. Los aspectos candentes consistían principalmente en la cuestión de la preeminencia papal y en la disputa sobre la procesión del Espíritu Santo, que según los griegos procedía sólo del Padre, mientras que según los latinos lo hacía del Padre y del Hijo, debido a la presencia en el Credo latino de la expresión *Filioque* (y del Hijo), insertada, en realidad, en el Credo latino desde la época imperial. La disputa entrañaba una variedad de otros asuntos teológicos delicados y de difícil solución, así que, al tratarse de temas demasiado controvertidos, se prefirió abordar primero el tema del Purgatorio [17].

Todos los problemas se afrontaron desde una perspectiva no sólo teológica, sino también política y jurídica, así que en el debate fue inevitable valerse de medios de investigación filológicos e históricos. El resultado más llamativo fue un importante incremento de los conocimientos acerca de los sínodos antiguos, en busca de precedentes y formulaciones útiles para clarificar las cuestiones encima de la mesa. Y ahí destacó de manera especial el empeño de Traversari en la tarea de traducción e investigación, así como su habilidad en la interpretación de textos de los Padres de la Iglesia, aptos para clarificar muchas de las cuestiones doctrinales en disputa; por lo demás, Traversari tuvo un papel destacado a lo largo de todo el Concilio [18].

Con todo, la sede de Ferrara había sido elegida sólo temporalmente, ya que el deseo del papa era que el Concilio acabase celebrándose en Florencia, por razones estratégicas y políticas, entre ellas su amistad y su vinculación estratégica con Cosimo de' Medici [19]. Otras razones, aducidas por el cronista de los propios griegos, apuntaban a la

[17] Woodhouse, *George Gemistos*, cit., pp. 139-140 y *passim*; J. Gill, *Il Concilio di Firenze*, Florencia, Sansoni, 1967, pp. 226-229; 136-137.

[18] Cf. U. Proch, «Ambrogio Traversari e il Decreto d'Unione di Firenze», en G. C. Garfagnini (ed.), *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita*, Atti del Convegno (Camaldoli-Firenze, 15-18 sett. 1986), Florencia, Olschki, 1988, pp. 147-163.

[19] Woodhouse, op. cit., p. 143.

peste que azotaba el campo alrededor de Ferrara, la proximidad del poderoso Ducado de Milán con sus posibles interferencias y la mayor riqueza y disponibilidad de la ciudad toscana, que a través de Cosimo de' Medici garantizaba la cobertura de los gastos, ya que la situación financiera del papa —quien corría con la mayoría de los gastos de mantenimiento de la delegación griega— estaba al borde de la quiebra [20]. Los griegos fueron recibidos con solemnidad, y Leonardo Bruni se encargó, en su calidad de canciller de la República, de pronunciar el discurso de bienvenida ante el Patriarca. Finalmente, el 26 de febrero de 1439, se reanudó el Concilio en Florencia, en la iglesia de Santa Maria Novella. Quedaban numerosos puntos de discusión, tanto políticos —como el de la preeminencia papal— como doctrinales —sobre todo, la cuestión del *Filioque*— o litúrgicos, por ejemplo el empleo por parte de los católicos del pan ázimo, considerado por los griegos como un resto de judaísmo. En una atmósfera de división entre los griegos, el emperador —a quien lo que más interesaba era el precio político de la unión, es decir, la ayuda diplomática y militar— tomó el control de la delegación y se manifestó claramente en favor de la unión, maniobrando para marginar a los opositores, encabezados por Marcos Eugénicos:

> A mí me ha tocado la tarea de llevar a cabo la obra [de unión] y yo [...] he emprendido esta labor [...] El tiempo está pasando y no hemos conseguido nada útil; si la situación no mejora, ¿cuál será la suerte de nuestra raza? Una persecución aún mayor que la de Diocleciano y Maximiano. Debemos, pues, zanjar las discusiones y encontrar otra manera que nos lleve a la unión [21].

Los intentos de llegar a conclusiones de compromiso —por ejemplo, en el caso de *Filioque*, apoyándose en sutiles y complejas distinciones gramaticales— fueron rechazados por la parte latina, consciente de su posición de ventaja; al final, gracias al trabajo conjunto de Bessarion y Traversari, se llegó a un acuerdo que respetaba al menos aparentemente algunas peculiaridades de la ortodoxia griega. En un acto solemne celebrado en la catedral de Santa Maria del Fiore el 6 de julio, los griegos declararon formalmente, en un "acto de fe", su adhesión a

[20] Gill, *Il Concilio*, cit., pp. 207-212.
[21] Cf. ibid., p. 251.

la unión, sancionada por un decreto bilingüe recogido en la bula *Laetentur Coeli*, que lleva también la firma del propio Traversari, y fue leído solemnemente en griego por Bessarion [22]. No obstante, quedaban varios puntos de discusión, y en particular la cuestión de la supremacía del papa, fundamental para los latinos [23].

Aunque el Concilio había terminado, los efectos políticos y religiosos de la unión fueron muy limitados, salvo por algunas iglesias orientales que la aceptaron. A ello contribuyó la postura muy poco diplomática de los latinos, que continuaron refiriéndose a los acuerdos como a una «renuncia» por parte de los griegos a los propios errores, y a la unión como a una "reconducción" o «restauración» *(Reductio)* de la verdadera fe [24]. En general, desde un punto de vista teológico y político, la unión no tuvo repercusiones prácticas, ni en Occidente ni, sobre todo, en el Imperio, donde los decretos conciliares nunca fueron aplicados oficialmente, lo que fue una de las causas de que el papa no lanzase la Cruzada contra los turcos en ayuda de Constantinopla.

En cambio, el mundo intelectual se vio enriquecido por este encuentro de culturas, hasta el punto que se ha podido hablar de un "momento de inflexión" en la historia intelectual de Occidente [25]. Por primera vez se producía una confrontación a gran escala entre las élites culturales de los dos mundos, lo que supuso un importante avance en el conocimiento mutuo y, sobre todo, dio impulso a la profundización y la clarificación de los conocimientos de los occidentales en relación con la cultura griega y provocó nuevos planteamientos y enfoques de numerosas cuestiones doctrinales y teológicas, como en el caso de Lorenzo Valla, algunas de cuyas páginas fueron inspiradas por debates conciliares, como la cuestión de la procesión del Espíritu Santo, vinculada con los conceptos filosófico-teológicos de *natura* y *persona*, que él analizó en profundidad (vid. cap. 10).

El proceso de acercamiento había comenzado, como hemos visto, ya a principios de siglo gracias a Crisoloras; pero seguía siendo imperfecto el conocimiento de la filosofía —especialmente el de Platón y

[22] Proch, «Ambrogio Traversari e il Decreto d'Unione», cit., pp. 154-163.
[23] Woodhouse, op. cit., pp. 174-175.
[24] Ibid., p. 176.
[25] Cf. E. Garin, *Umanisti, artisti, scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Roma, Editori Riuniti, 1989, p. 100.

en menor medida de Aristóteles y las filosofías helenísticas—, así como el de la poesía y la literatura, que en todo caso tardó algunas décadas más en afianzarse, para culminar en las grandes versiones comentadas de Marsilio Ficino y en los estudios sobre Aristóteles y sus comentaristas, ya a finales de siglo. El Concilio fue una etapa crucial en este proceso. El trauma de la invasión musulmana ponía a Occidente ante la necesidad de definir un marco cultural común, capaz de reconocer la raíz unitaria en la matriz greco-latina. Así, si en el aspecto diplomático y religioso el Concilio fue un sustancial fracaso, en el terreno cultural fue un éxito histórico: lo podemos comparar con un gigantesco "congreso" de estudios bíblicos y patrísticos, en el signo de la síntesis extrema, y de la alianza fundacional de la cultura occidental, en el umbral de la época moderna, tal y como quedaba reflejado en la extraordinaria pintura del *Bautizo de Cristo*, que Piero della Francesca realizó poco después de la conclusión del Concilio y que celebra la concordia de las dos Iglesias [26].

Todo ello se percibe en el aumento de interés por la cultura griega por parte de grandes prelados, como el cardenal Cesarini o Giordano Orsini, e intelectuales en general, sobre todo en el campo de las traducciones y el estudio de textos tanto de los Padres de la Iglesia griega —como Basilio, Atanasio o Juan Crisóstomo— cuanto de los maestros de la *gnosis*, como Orígenes, lo que reforzó la idea de conciliación de la sabiduría cristiana y pagana y contribuyó decisivamente a los planteamientos del gran platonismo de la segunda mitad del siglo, con Marsilio Ficino, elemento crucial, a su vez, de la renovación clasicista de la cultura europea. Con los griegos se encontraron e intercambiaron opiniones algunos de los nombres propios del Humanismo italiano, intelectuales que pertenecían a la curia romana o desarrollaban funciones de soporte en el Concilio. Entre los más destacados se cuentan, además de Ambrogio Traversari, Poggio Bracciolini, Lapo de Castiglionchio, Leon Battista Alberti o Giovanni Tortelli, todos miembros de la curia y empeñados con diversas funciones en el Concilio; Leonardo Bruni, también ex miembro del círculo papal, quien, en su calidad de canciller de Florencia, se empleó a fondo en la organización del Concilio; el matemático Paolo Toscanelli, o

[26] Cf. C. Ginzburg, *Indagini su Piero*, Turín, Einaudi, 1994², pp. 5-13.

Guarino de Verona, el aventajado discípulo de Crisoloras que ejerció de intérprete. Otros, como Eneas Silvio Piccolomini, después papa Pío II, Ugo Benzi o Nicolás Cusano, el filósofo alemán impregnado de Humanismo (vid. abajo, cap. 4), estuvieron presentes sólo en Ferrara. Sobre muchos de ellos, y sobre la cultura humanística en general, tuvo una importante influencia la figura inquietante y fascinante de Gemistos Pletón.

Jorge Gemistos Pletón

Jorge Gemistos (ca. 1360-1459) había nacido en Constantinopla y se había formado en la lectura y la admiración no sólo de los antiguos clásicos griegos, sino también de las doctrinas "esotéricas" de Zoroastro y los oráculos caldeos. A pesar de proceder de una familia acomodada y estar en buenas relaciones con el Emperador, fue exiliado por sus ideas subversivas, sospechosas para el clero bizantino. En la ciudad de su exilio, Mistrá, en Grecia, Pletón —el apodo lo eligió en sus últimos años en honor de su filósofo favorito— se dedicó a tratar de poner en práctica algunas medidas políticas derivadas directa o indirectamente de las obras políticas de Platón. Su alejamiento de la fe cristiana, su "paganismo", era cada vez más evidente. Tras su estancia en Italia, volvió a Mistrá, donde compuso las *Leyes* en tres libros, de los que han sobrevivido sólo pocos capítulos debido a la destrucción que ordenó Scholarios. En ellos se proponía de forma más o menos explícita la vuelta al paganismo griego y un sistema político basado en la lección de la filosofía clásica (sobre todo Platón, Proclo y los estoicos) y la constitución espartana. En sentido más amplio, la base filosófica de Pletón descansaba en la noción de *philosophia perennis*, la concordancia entre todos los sistemas filosóficos antiguos para hacer posible «con el subsidio de la razón [...] reestablecer las nociones comunes a la humanidad» [27].

En Ferrara, Gemistos ya se había percatado de que los doctos occidentales, en su opinión, conocían de forma defectuosa la filosofía clásica, especialmente Platón, ya que todavía pocos poseían un conoci-

[27] Garin, *Umanisti artisti scienziati*, cit., p. 101.

miento adecuado del griego, y el proceso de traducción de las obras platónicas estaba todavía incompleto. Su encuentro con la cultura florentina fue deslumbrante. No tardó Gemistos en reconocer la superioridad económica y cultural de los italianos, y manifestó especial interés por el sistema político florentino, además de por su arte. Sin embargo, el docto bizantino notaba la debilidad de los conocimientos filosóficos de los occidentales. Así, en Florencia —donde Cosimo de' Medici se profesaba su gran admirador y Paolo Toscanelli su amigo e interlocutor— tuvo la posibilidad de realizar discusiones filosóficas, difundir sus conocimientos y contribuir a corregir los errores, las alteraciones y las falsas interpretaciones que, en su opinión, derivaban de los comentaristas árabes y latinos de Aristóteles. De ahí nació su *De differentiis* (Las diferencias), una obrita —la primera en la que firma como «Pletón»— en veinte capítulos, dirigida a deslindar las peculiaridades de los dos sistemas de Platón y Aristóteles, y otorgar a Platón la superioridad, que los modernos no entenderían por culpa «de un árabe, Averroes, que [con sus comentarios aristotélicos] les ha convencido de la superioridad de Aristóteles», según una argumentación que, curiosamente, ya había utilizado Petrarca [28]. La obra tuvo cierta repercusión inmediata, tanto entre los humanistas italianos cuanto entre los bizantinos. Jorge Scholarios, el filósofo aristotélico que también acompañaba al Emperador, respondió airadamente a las críticas de Pletón, saliendo en defensa de Aristóteles y acusando a Pletón de impiedad: es éste el principio de la disputa sobre la superioridad de los dos filósofos, disputa cargada de implicaciones políticas y religiosas, que agitará el mundo cultural occidental de ahí en adelante y que, en las décadas siguientes y en ámbito humanístico, será continuada por el cardenal Bessarion y Jorge de Trebisonda; el primero, admirador y defensor de Platón y de Gemistos, calificado de «padre y maestro»; el segundo, en cambio, feroz adversario del filósofo de Mistrá (acusado por él de impiedad) y partidario de las posiciones aristotélicas más tradicionales (vid. abajo, 4.4).

Años más tarde, el propio Marsilio Ficino, el principal platonista del Renacimiento, reconocerá, en un texto famoso, que con Pletón —«quasi alterum Platonem» (casi un segundo Platón)— había co-

[28] Ibid., pp. 104-6 (104).

menzado una profunda renovación de la cultura griega en Occidente: «El gran Cosimo [...] en la época del Concilio de Florencia entre griegos y latinos, bajo el pontificado de Eugenio [IV], escuchó con frecuencia las discusiones sobre los misterios platónicos de un filósofo griego de nombre Pletón, casi un segundo Platón».

En efecto, como Scholarios no dejó de advertir, es posible que los planteamientos filosóficos de Gemistos —al poner la filosofía por encima de la teología y al reivindicar la mayor correspondencia con el cristianismo del pensamiento de Platón respecto al de Aristóteles— parecían perjudiciales para la religión oficial y, aunque no la atacaban directamente, parecían dirigidos a minar su autoridad. Por otra parte, el propio Gemistos, lejos de abogar por el ateísmo, promovía —aunque de manera esotérica— formas de religiosidad pagana, una suerte de vuelta a los dioses de la antigua Grecia y a un "culto del Sol" como fuente de Luz y Verdad, que estaba cargada de implicaciones políticas [29].

Además del *De differentiis*, la estancia italiana favoreció también la composición de un comentario a los *Geographica* de Estrabón, obra por entonces sólo conocida por un reducido número de humanistas (poco después la traducirá Guarino de Verona) y objeto de conversaciones entre Gemistos y Paolo Toscanelli; el estudio de Gemistos, aunque aprecia la obra del geógrafo griego, se dedica a buscar sus errores, en un intento de "actualizar" y contrastar con otras fuentes (como Tolomeo) las noticias allí contenidas, en la línea de los intereses geográficos que condujeron a lo largo del siglo a los grandes descubrimientos. Por último, ha quedado el *De virtutibus* (Sobre las virtudes), «un intento razonable de reconciliar las doctrinas cristianas, estoicas, platónica y aristotélica» sobre la ética [30].

[29] Ibid., p. 102.
[30] Woodhouse, op. cit., p. 180.

CAPÍTULO 3

LA NUEVA EDUCACIÓN

La magnitud de la revolución humanística se aprecia con especial intensidad en el cambio que, en un tiempo relativamente corto, se produjo en el currículum escolar, en los métodos pedagógicos y en la jerarquía misma de los saberes. Dirigida a formar al ser humano en su integridad, la enseñanza humanista busca en primer lugar el acercamiento directo a los clásicos, vistos como paradigma de la formación moral humana, en una perspectiva de integración y complementariedad entre la formación intelectual y la adquisición de la excelencia moral, elementos ambos imprescindibles para el ejercicio de la *vita activa*.

Base principal de tal formación es, pues, el conocimiento correcto de la lengua latina. Por tanto, a nivel lingüístico, las antiguas gramáticas normativas medievales, cuyo representante más ilustre era el *Doctrinale* de Alejandro de Villadei —un manual en verso de reglas básicas del latín—, se ven sustituidas por la lectura guiada y crítica de los textos[1], según una escala de dificultad que va de Terencio a Cornelio

[1] Cf. S. Rizzo, *Il latino nell'Umanesimo*, en A. Asor Rosa (ed.), *Letteratura italiana*, V: *Le Questioni*, Turín, Einaudi, 1986, pp. 398-399.

Nepote, a Cicerón, Virgilio, Séneca u Horacio. Asimismo, las viejas materias medievales del *trivium* (gramática, retórica y dialéctica), que conformaban de alguna manera el currículo técnico para las profesiones intelectuales, deja sitio a los *studia humanitatis*, formados por la gramática, la poesía, la retórica, la historia y la filosofía moral, en un programa enteramente laico que tiende a separar el saber humano de la ciencia divina. La filosofía va adquiriendo una nueva autonomía y deja de ser *ancilla theologiae*: en este sentido las obras morales de Aristóteles y Cicerón cobran una nueva centralidad.

También se nota la renovación de los métodos de enseñanza, que tienden a reducir la coerción y la violencia, y apuestan en cambio por la persuasión, el diálogo entre maestro y discípulo, recuperando, en esto también, la lección antigua de Cicerón y Quintiliano, impulsada, como se ha dicho, por el redescubrimiento —en las primeras décadas del siglo XV— del *De oratore* y la *Institutio oratoria*, respectivamente. También se recuperaron las enseñanzas y los modelos heroicos ofrecidos por las biografías de Plutarco y el método socrático de discusión dialéctica. A menudo, la escuela humanista es *contubernium*, «morada común», espacio de convivencia, de intercambio intelectual y humano, de experiencia compartida; de ahí la importancia otorgada al ejercicio físico y a la formación moral, complementos indispensables del currículo intelectual: «Los humanistas estaban convencidos de que en el *contubernium* se podía recrear un mundo antiguo en miniatura, cuyos jóvenes moradores se disponían a convertirse en dirigentes responsables y justos en la sociedad» [2].

Cabe subrayar el significado cívico de estos planteamientos, dirigidos a la formación del ciudadano y del administrador público, así como del preceptor o del profesor de universidad [3]. Porque, paulatinamente, también en las universidades el Humanismo —aunque como fenómeno nace fuera y a veces en contra del ámbito académico— fue adquiriendo importancia, como lo atestiguan las generosas posibilidades de carrera que se ofrecían a los humanistas en el siglo XV, no sólo en las cortes y las cancillerías, terreno natural para el despliegue de su saber, sino también en las universidades, donde el

[2] P. F. Grendler, *La scuola nel Rinascimento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 1991, p. 146; cf. E. Garin, *Il pensiero pedagogico dello Umanesimo*, Florencia, Giuntine-Sansoni, 1958, pp. XIX-XXVII.
[3] Rizzo, *Il latino*, cit., p. 399.

poder político tenía cada vez más interés en fomentar e impulsar la nueva cultura. El terreno, por otra parte, había sido preparado ya desde el siglo anterior, cuando los *comuni* de la Italia septentrional y central habían comenzado a difundir y promover el estudio de la gramática y de los clásicos, y las administraciones se habían abierto al ingreso de los nuevos intelectuales humanistas. Ahora, también las familias de la nobleza vieja y nueva aspiran a educar a sus hijos en los valores de la nueva cultura, lo que favorecerá la sustitución del *ethos* caballeresco con lo que se llamará más tarde civilización "de las buenas maneras". Es importante insistir en esta convergencia entre la intelectualidad y el poder político, sin la cual el camino del Humanismo hubiese sido incomparablemente más difícil. Pero tampoco se puede olvidar que la cultura humanística es esencialmente, sobre todo en sus orígenes, antiacadémica; en las universidades ve el bastión de un saber tecnicista, alejado de la realidad, puramente formal: el saber de los filósofos y los teólogos de la vieja escuela[4]. De hecho, la penetración del Humanismo en las universidades de mayor tradición escolástica, como las de Bolonia y Padua, fue mucho más lenta y compleja.

3.1. Guarino y Vittorino

En todo caso, emblemática de esta presencia a nivel de enseñanza tanto privada como pública fue la carrera de Guarino de Guarinis, el máximo pedagogo del Humanismo y, de alguna manera, el fundador de la ciencia pedagógica moderna. Guarino nació en Verona en 1374. Poco se sabe de su formación, pero es probable que fue discípulo en Padua del humanista Giovanni Conversini. Entre 1403 y 1408 tuvo lugar la experiencia que marcó su vida intelectual: su estancia en Constantinopla, adonde se trasladó, el primero de los italianos, con el único objetivo de aprender de primera mano la lengua y cultura griega; para ello, se valió de la amistad trabada en Venecia con Manuel Crisoloras, «maestro de doctrina y de virtud» *(virtutis et doctrinae magistro),* con el que convivió durante años y hacia el que siempre man-

[4] Ibid., pp. 396-397.

tuvo un sentimiento de reconocimiento y admiración, llegando a compararlo con los mismos autores clásicos.

A su regreso a Italia, fue profesor de griego en Florencia y luego en Venecia y Verona. A partir de 1429 se trasladó a Ferrara, donde se quedará hasta su muerte en 1460. Ahí fue preceptor del príncipe Leonello d'Este y ejerció la enseñanza pública: fue él quien, en 1442, inauguró el nuevo *Studium* de la ciudad estense, que gracias a él alcanzó un prestigio de primera magnitud en el panorama de la cultura humanística (vid. cap. 6). Por entonces, ya había asentado Guarino su método pedagógico, basado en la lectura de los autores latinos y griegos más destacados, y en un aprendizaje dirigido al dominio de la composición oral y escrita en lengua original. El aparato de reglas gramaticales era reducido al mínimo, lo que indicaba el rechazo de la aproximación abstracta, teórica y de corte lógico, propia de las gramáticas medievales y en particular de los *modistas*, principal objeto de la polémica humanística. En cambio, el método guariniano apostaba por el contacto directo con la palabra de los clásicos y pretendía poner al discípulo en condiciones de confrontarse con ellos mediante un recorrido que le llevara «desde el análisis del lenguaje y del estilo hasta la más completa comprensión de las doctrinas» [5]. Para ello, el maestro veronés redujo drásticamente el estudio de las normas gramaticales y lo sustituyó por un sencillo compendio gramatical, las *Regulae*, que aunque mantenían una estructura medieval, simplificaban las reglas y apelaban, en medida mucho mayor que los manuales medievales, al uso *(usus)* concreto de los escritores clásicos. Las *Regulae*, que en todo caso no se utilizaban para el curso básico, sino para los niveles más avanzados, conocieron una enorme difusión a lo largo del siglo XV [6].

El íter pedagógico de Guarino sustituía de hecho la universidad y preveía tres fases distintas: en la primera, el llamado *Curso elemental*, se impartían las nociones básicas de lengua y pronunciación latinas, apoyándose en una gramática antigua muy simplificada, conocida como *Donatus minor*, quizá en una reducción medieval; en la segunda fase, *Curso gramatical*, se estudiaba la sintaxis de los casos y del

[5] C. Vasoli, «Rinascimento e Umanesimo», en E. Malato (dir.), *Storia della letteratura italiana*, III: *Il Quattrocento*, Roma, Salerno Ed., 1996, p. 76.
[6] Cf. Rizzo, *Il latino*, p. 400.

verbo, los primeros elementos de griego y la métrica, para pasar luego a la lectura de las obras de menor complicación, como las epístolas de Cicerón o los versos de Virgilio, que se aprendían de memoria; la gramática se estudiaba directamente en los textos antiguos, utilizando a Donato, como se ha dicho, para el curso elemental, y al más completo y articulado Prisciano, para el curso gramatical; en cuanto al griego, se estudiaban los *Erotemata* de Crisoloras y el compendio que había hecho de ellos el propio Guarino. Es llamativo que, a pesar del rechazo hacia los manuales medievales, para la prosodia y otros aspectos se seguía utilizando el tan criticado *Doctrinale* de Alejandro de Villadei. Finalmente, el curso contemplaba el estudio de nociones de mitología y cronología, aprendidas a través de textos tales como las *Metamorfosis* de Ovidio o las comedias de Terencio, así como ejercicios de composición oral y escrita. En la tercera fase, el *Curso retórico*, basado en Cicerón y Quintiliano, se afrontaba ya la lectura directa de los textos de mayor envergadura, culminando con las obras filosóficas de Cicerón (en especial el *De officiis* y las *Tusculanae disputationes*) y las de Platón y Aristóteles; también encontraban un lugar preeminente autores antiguos "científicos", como el geógrafo Estrabón o el naturalista Plinio, porque es importante recordar que el Humanismo no rechazó las disciplinas científicas, antes bien, les otorgó nueva fuerza a través del estudio pormenorizado, de la recuperación de la palabra auténtica de los textos antiguos, lo que a medio y largo plazo permitirá el desarrollo de la ciencia moderna.

En la línea del ideal humanístico de formación integral del hombre, Guarino otorgaba gran relevancia a la educación física y a la convivencia entre discípulos, huía de métodos represivos y aspiraba a una formación enteramente laica con el ambicioso objetivo de formar la personalidad del discípulo en su integridad: «El aprendiz de humanista [...] debía conjugar "el amor por las letras" con "la dulzura en el hablar, la nobleza de costumbres, el refinamiento de modales"» [7]; en una palabra, debía asumir el Humanismo como una auténtica forma de vida. En esta dirección, de formación integral y atención por todos los aspectos de la personalidad, va la importancia que Guarino concede al ocio, entendido como ejercicio de la caza, la natación o la

[7] F. Rico, *El sueño del Humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 46.

danza, en la línea, por lo demás, de los grandes tratadistas teóricos contemporáneos, como Vergerio (vid. abajo, apartado 2).

Aunque su lugar en la historia del Humanismo se debe esencialmente a sus métodos educativos, no cabe olvidar que también realizó comentarios de textos clásicos, apreciadas traducciones del griego —importantes las de algunas *Vidas paralelas* de Plutarco— y, sobre todo, fue autor de un extenso *Epistolario*, que refleja una amplia gama de intereses y debates propios del mundo humanístico.

Este mismo estilo pedagógico fue el que siguió el otro gran maestro del Humanismo, Vittorino de' Rambaldoni de Feltre (Vittorino da Feltre, ca. 1378-1446), quien desde 1423 ejerció su magisterio en Mantua bajo la protección del marqués Giovanfrancesco Gonzaga. Su escuela, conocida como la *Ca' Zoiosa* (la Casa Alegre) era un *contubernium* donde llegaron a convivir hasta setenta estudiantes de toda condición social, desde los más humildes —cuyo mantenimiento corría a cargo de los más ricos— hasta futuros príncipes como Federico de Montefeltro. *Ca' Zoiosa* se caracterizaba por un método basado en la concepción del estudio como un *ludus*, un juego dirigido a la formación de la personalidad completa de un individuo libre y responsable, un "ciudadano" *(civis)*. El programa se basaba, en una medida mayor que el de Guarino, en las tradicionales *artes* del "trivio" y del "cuadrivio", es decir, mantenía la distinción medieval entre disciplinas "literarias" y disciplinas matemáticas, vistas como propedéuticas al estudio de las disciplinas filosóficas, en las que se afrontaba la lectura de los máximos filósofos antiguos en su lengua original. Otra diferencia respecto de Guarino es la formación religiosa, que Vittorino promovía a través de la reflexión interior y lejos de formalismos y rituales:

> Ejercitaba a los jóvenes a leer en voz alta y con claridad, insistiendo mucho en la propiedad del lenguaje y en la pronunciación correcta. Además, les hacía aprender de memoria los pasajes de los mejores poetas, oradores y filósofos. Se hacían ejercicios de elocuencia al modo de las antiguas escuelas de retórica: los jóvenes aprendían a tratar casos imaginarios, pronunciando sus discursos ante un tribunal, un Senado o una Asamblea popular [8].

[8] G. Voigt, *Il Risorgimento dell'Antichità classica, ovvero Il primo secolo dell'Umanesimo* [1880-1881], tr. it. Florencia, Sansoni, 1888, I, p. 540.

3.2. Otros pedagogos

Las dos grandes escuelas de Guarino y Vittorino simbolizan la capacidad de expansión del método humanístico y la pujanza de los nuevos saberes. Un número enorme de estudiosos se formaron en ellas y reprodujeron sus métodos, no sólo en Italia sino en toda Europa, contribuyendo de esta forma a la difusión del Humanismo en la cultura europea. Sin embargo, con la excepción de los testimonios de los discípulos o de unas cuantas observaciones sueltas (algunas sin duda de gran valor), ni Guarino ni Vittorino dejaron tratados orgánicos sobre la educación.

Otros humanistas se encargaron de sistematizar las nuevas teorías educativas y difundir sus virtudes: «Los tratados pedagógicos hacían una propaganda muy eficaz a favor del nuevo currículo emergente, resaltando la ideología, los fines y las promesas de los estudios humanísticos» [9]. Entre los tratadistas más destacados del siglo, cabe destacar a Pier Paolo Vergerio y Maffeo Vegio, además de Gasparino Barzizza y Eneas Silvio Piccolomini, de los que nos ocuparemos más adelante (respectivamente, cap. 7 y apartado 4.1). Todos ellos trazaron un programa completo de educación de la juventud, que no sólo contemplaba la formación cultural, sino también las formas de relación y de vida del joven, según la perspectiva humanística de formación total del individuo.

Vergerio (ca. 1368-1444), nacido en Capodistria (Dalmacia), se dedicó a los *studia humanitatis* desde muy joven: fue admirador de Petrarca ya desde sus estudios en Padua (cf. abajo, cap. 5), alumno de Crisoloras en Florencia y empleado en la curia pontificia desde 1405. Posteriormente, entró al servicio del emperador Segismundo de Luxemburgo y lo siguió a Budapest, donde murió [10]. Su obra más importante, el tratado *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae* (Las nobles costumbres y los estudios liberales de la adolescencia), fue compuesta en 1402-1403 y está dirigido al hijo del señor de Padua, Ubertino da Casale, es decir, es un tratado pensado principalmente para la educación de la nobleza. Su importancia radica principalmente en que funcionó como modelo teórico de la nueva

[9] Grendler, *La scuola nel Rinascimento italiano*, cit., p. 131.

[10] Cf. L. Smith, «Prefacio» al *Epistolario de Pier Paolo Vergerio*, Roma, 1934, pp. XI-XXX.

educación, aprovechando por vez primera las fuentes antiguas sobre pedagogía, de Aristóteles y Plutarco a Cicerón y Quintiliano, pero también los métodos de su maestro Crisoloras.

La obra vincula estrechamente la educación moral del carácter con la educación cultural de corte humanista. En la primera parte, Vergerio se ocupa de las virtudes a seguir y los vicios a evitar, según un ideal estoico de moderación y autocontrol. En la segunda parte, se pasa a la exposición de los estudios humanísticos, llamados, a la zaga de Séneca, estudios liberales, «porque son dignos del hombre libre». El perno de su programa es constituido por la historia, la filosofía y la elocuencia, que —según el planteamiento cívico y político típico del Humanismo— «es parte de la ciencia civil». La idea de fondo es que una preparación adecuada en estas disciplinas abrirá el camino para el estudio y la comprensión de cualquier doctrina, para el dominio de cualquier saber, porque su función es la de formar la mente y el carácter, a través del continuo diálogo interior y entre compañeros: «La discusión agudiza el ingenio, educa el lenguaje, refuerza la memoria». Pero tampoco pretería Vergerio las disciplinas científicas o el derecho —a condición que no se ejerciese para provecho propio— y un espacio importante era reservado también a la música y al ocio, sobre todo al ejercicio físico.

Maffeo Vegio (1407-1458) se había formado en Pavía, donde había estrechado lazos de amistad con Lorenzo Valla y otros relevantes humanistas; con su diccionario de términos jurídicos, *De verborum significatione* (El significado de las palabras), se granjeó el reconocimiento de los ambientes humanísticos de la Península y en 1436 entró en la curia pontificia (vid. cap. 4). Su obra pedagógica, el *De educatione liberorum et eorum claris moribus* (La educación de los hijos y sus buenas costumbres), de 1444, se basa en los principios de Guarino y Vittorino, pero manifiesta un mayor interés por la educación global del niño, hasta el punto que la obra comienza con la explicación de los métodos de lactancia materna y prosigue con indicaciones detalladas sobre la forma de comer, de acostumbrarse al frío, sobre el sueño o los cuentos convenientes. Es significativa la atención por limitar los castigos físicos y abordar la formación intelectual de forma gradual y tal que no suponga un exceso de esfuerzo, que resultaría dañino: la idea es siempre la de apostar por la formación moral a partir de la persuasión y del fomento de la pasión por los estudios.

La renovación humanística de la educación no sólo impulsó una modificación profunda en la jerarquía de los saberes y de las disciplinas, sino que también supuso un cambio trascendental en el terreno de la movilidad social: la insistencia de la escuela humanista en incluir todas las clases sociales se traduce, en la realidad social, en que por vez primera en la historia europea la cultura funciona como motor de promoción en la sociedad, y el acceso al poder —ya sea político o cultural o en forma de prestigio social— pasa a depender, al menos en cierta medida, de la excelencia intelectual más que de los ascendentes familiares.

Cabría preguntarse —como lo ha hecho Francisco Rico— cómo pudo producirse todo ello a partir de un aparentemente simple, humilde estudio de corte gramatical y retórico: «Si en verdad el tipo específico de enseñanza que se daba en la escuela de Guarino era por sí mismo capaz de producir esos hombres nuevos, individuos y ciudadanos ejemplares a todo propósito» [11]. La respuesta es compleja, pero es posible afirmar que, más allá de las necesarias minucias "técnicas", detrás de la insistencia en la corrección gramatical y lingüística, se vislumbra un denodado «empeño en recobrar la dimensión auténticamente humana de la cultura, la dimensión común a todos», y la primera piedra de ese empeño debía ser forzosamente la recuperación del sentido auténtico de las palabras, la "restauración" del lenguaje vivo de los textos, de los autores reales de la clasicidad, «hombres con una biografía y una historia, con pasiones, opiniones y vivencias», y no «las *auctoritates* sin rostro ni tiempo de la escolástica» [12]. De ahí que la escuela humanística privilegiara el momento constructivo de la formación básica, acompañándolo, eso sí, con la conciencia constante de la carga renovadora, del significado revolucionario de los nuevos métodos y contenidos, en cuanto a concepción del saber y posición del individuo en él: «El insistente elogio de los *studia humanitatis*, convertido en consigna, era factor importante, no solo para impulsar las posibilidades reales de los grandes supuestos del método, sino incluso para multiplicar las más dudosas virtudes de la instrucción rutinaria» [13].

[11] Rico, *El sueño*, cit., p. 36.
[12] Ibid., pp. 38 y 41.
[13] Ibid., p. 45.

En el terreno de la transmisión del saber, la pedagogía humanista tendrá un valor fundamental en la conformación de la Europa moderna: los nuevos métodos ensayados en la Italia del siglo XV se difundirán a lo largo de toda Europa, primero a través de la voz viva de los intelectuales que, como Rodolfo Agrícola, alumno de Guarino, o Erasmo de Rotterdam, habían acudido en persona a las clases de los grandes humanistas, en las escuelas y en las universidades italianas; más adelante, durante los siglos siguientes, gracias a la difusión en las instancias escolares de todos los niveles, de los métodos y el currículo de base humanista. En palabras de Eugenio Garin:

> El *Cinquecento* y el *Seicento* ven la expansión europea del Renacimiento y el esfuerzo de adecuación de las instituciones, de creación de las nuevas y renovación de las viejas [...] Sin duda alguna, la escuela humanista que caracterizó Europa entre los siglos XVI y XVIII, se fue definiendo en la Italia del siglo XV en el punto de convergencia entre la tratadística ético-política y la acción práctica de los nuevos maestros [...] Toda esta educación, fundamentada en los *studia humanitatis*, está vinculada al concepto de ciudadano que caracteriza los siglos entre el XV y el XVII [14].

[14] E. Garin, *La cultura del Rinascimento*, Milán, Il Saggiatore, 1995², pp. 79-80.

CAPÍTULO 4

ROMA: LOS CURIALES Y LOS GRANDES PAPAS MECENAS

4.1. Roma cuatrocentista y sus papas

Durante la Baja Edad Media, la Iglesia se había visto envuelta en una larga serie de luchas de poder, interno y externo, que habían agudizado, tanto en las masas populares como en los intelectuales más avisados, el sentimiento de decadencia y la necesidad de una regeneración. Tras las largas décadas (1309-1377) de la "cautividad" aviñonesa, es decir, el traslado de la curia papal desde Roma a Aviñón bajo la influencia política de la monarquía francesa, la vuelta a Roma, que tanto habían deseado Petrarca y Caterina de Siena, lejos de poner fin a la confusión, dio origen a la época del Gran Cisma de Occidente (1378-1417), que vio cómo hasta tres papas se disputaban el control de la Iglesia. La autoridad y la autonomía del Papado habían quedado, pues, gravemente comprometidas por las tendencias centrífugas de las Iglesias nacionales y, en especial, por el sometimiento a los dictados del poderoso reino de Francia. La Iglesia había perdido el control de sus territorios italianos y, en consecuencia, la propia Roma había

quedado, en los primeros años del siglo, bajo el control del rey Ladislao de Nápoles.

De hecho, la vuelta a Roma, realizada por Gregorio XI en 1377, fue precaria durante los primeros decenios, y los desórdenes, en forma de enfrentamientos de la curia con las grandes familias nobiliarias y el *Comune* de Roma, fueron intensos antes y después de que con Martín V (el romano Oddone Colonna, 1417-1431) se pusiera fin al cisma mediante la abdicación de los dos papas entonces concurrentes y la elección, en el Concilio de Constanza, de un tercero por parte de todas las facciones en lucha. La pertenencia del papa a la familia Colonna, una de las más poderosas de Roma, indica la clara conciencia por parte de la Iglesia romana de la realidad política y de los equilibrios de la ciudad; de hecho, al tiempo que el papa era elegido, la ciudad vivía bajo el dominio del caudillo perusino Braccio da Montone [1].

Quedaba reestablecido, pues, el vínculo esencial de la Iglesia con la ciudad de Roma. Sin embargo, ello no debe inducir a creer que la curia romana —el conjunto de aparatos eclesiásticos y administrativos en el que se gestionaba el poder temporal y espiritual del Papado— se había convertido en una institución estable de carácter fijo y permanente. De hecho, la evolución de las estructuras de la curia, que, como veremos, contó con la aportación fundamental del Humanismo, se realizó sólo poco a poco en el transcurso del siglo XV. Mientras tanto, la curia nunca perdió del todo su carácter itinerante, sobre todo hasta que en 1443 Eugenio IV logró establecer la sede pontificia definitivamente en la Ciudad Eterna. El de Roma y la curia fue, en todo caso, un destino común, expresado gráficamente por la máxima «illuc urbem Romanam esse ubi curia sit» (la ciudad de Roma está allí donde está la curia), que, por lo demás, retomaba un concepto expresado ya por Petrarca [2]. Por otra parte, justamente la movilidad geográfica constituye una seña de la identidad cosmopolita y articulada de la cultura romana del Cuatrocientos y explica la variedad de la procedencia de muchos de los humanistas que en Roma desarrollaron en todo o en parte sus carreras. Y movilidad también significó la po-

[1] Cf. Ch. Stinger, *The Renaissance in Rome*, Bloomington, Indiana University Press, 1985, p. 96.
[2] Cf. V. De Caprio, «Roma», en *Letteratura italiana*, VIII, t. 1: *Storia e geografia*, Turín, Einaudi, 1988, pp. 327-330; «Sulle autoproiezioni dell'umanesimo curiale. Alcune questioni di metodo», en S. Gensini (ed.), *Roma capitale (1447-1527)*, Pisa, Pacini, 1994, p. 511.

sibilidad de ensanchar espacios, multiplicar contactos, relaciones culturales, intercambios de noticias, de textos, de ideas [3]. Una prueba notoria de todo ello son los ya recordados descubrimientos de Poggio Bracciolini (cfr. arriba, cap. 1), realizados en el ámbito de sus viajes con el séquito de la curia y llevados a cabo, por lo demás, junto con un humanista nativo de Roma como Cencio de' Rustici.

La obra de reconstrucción del prestigio y la autonomía del Papado había comenzado ya desde los primeros años del siglo XV, cuando, durante el pontificado de Inocencio VII (Cosimo de' Migliorati, 1404-1406) se observa un evidente intento de reforzar la curia mediante la incorporación de personalidades del mundo cultural capaces de revivir su influencia diplomática y política. Es éste el sentido del aflujo de humanistas a Roma en los primeros años del siglo: la curia advierte de que puede contar con las superiores capacidades literarias, retóricas, filosóficas, de la vanguardia intelectual representada por el Humanismo.

No debe haber sido ajena al incremento del prestigio de Roma la figura intelectual de Francesco da Fiano, contemporáneo y amigo de Salutati, con el que comparte diversos rasgos intelectuales y civiles y, sobre todo, una importante defensa de la poesía, el *Contra ridiculos oblocutores et fellitos detractores poetarum* (Contra los ridículos críticos y equivocados detractores de los poetas), 1389-1404, donde aparecen los mismos temas en favor del saber laico y clásico que Salutati había desarrollado en sus defensas. Su escuela, ejercitada probablemente dentro del *Studium* romano, también tuvo un papel central en el afianzamiento del Humanismo en Roma [4].

Así, llegaron a Roma intelectuales procedentes de varias partes de Italia, pero que tenían en común el carácter humanístico de su formación cultural [5]. Un episodio revelador a este propósito fue el "concurso" que en 1405 enfrentó a Leonardo Bruni con su antiguo compañero de estudios y condiscípulo de Salutati, Iacopo Angeli, para el puesto de *scriptor* apostólico. Con Inocencio, pues, llegaron a la curia, y en posiciones de prestigio, los grandes humanistas toscanos, de Poggio Bracciolini —quien desarrollará casi toda su carrera en la cu-

[3] Cf. J. D'Amico, *Renaissance Humanism in Papal Rome*, The John Hopkins Univ., Baltimore-Londres, 1983, p. 7.
[4] Cf. De Caprio, «Roma», cit., pp. 356-358.
[5] Cf. D. Hay-J. Law, *L'Italia del Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 1989, p. 386.

ria (vid. abajo, apartado 5)— a Bruni o Iacopo Angeli, que traían un saber nuevo, iluminado por la cultura griega:

> El pontificado de Inocencio VII, aunque breve, manifiesta signos claros de una consciente política cultural con una precoz inclinación filo helénica, sustrayendo a Florencia esas prestigiosas figuras de literatos [...] y restaurando [...] la Universidad de la ciudad, que por vez primera incluía una cátedra de griego [6].

Y, en efecto, el mundo griego seguirá siendo una de las grandes preocupaciones, no sólo culturales, del Papado de Roma, sobre todo a causa de la condición de profunda crisis que vivía el Imperio bizantino. Pero también en Roma concurrieron intelectuales de otras procedencias, como el véneto Antonio Loschi —que había mantenido una encendida polémica con Salutati sobre tiranía y libertad— o Pier Paolo Vergerio.

Con la bula *Ad exaltationem* Inocencio intentaba relanzar la Universidad de Roma *(Studium Urbis);* su redactor fue Leonardo Bruni, a la sazón secretario apostólico, y en ella los motivos típicamente humanísticos del elogio de la ciudad y de su cultura se ponen al servicio de la ideología papal: «No hay ninguna ciudad en el mundo más ilustre y magnífica y en la que hayan florecido más tiempo los estudios que queremos restaurar. En efecto, aquí han nacido las letras latinas, aquí el derecho civil ha sido, desde sus orígenes, escrito y transmitido a los pueblos». La línea ideológica es parecida a la que el propio Bruni había propugnado para Florencia, con la diferencia que ahora la primacía cultural (y política) es reivindicada para Roma, origen y sede del saber y por tanto cabeza del renacimiento humanístico. Significativo a este propósito fue que, como se ha dicho, la bula sobre la Universidad instituía, junto con las materias tradicionales y el latín, una cátedra de griego, como señal de la apertura a los nuevos métodos e indicación del talante clasicista de la curia [7]. Ya se han mencionado (arriba, cap. 1) las numerosas traducciones de Bruni, pero es importante recordar aquí la del *Fedón* de Platón, realizada en Roma precisamente con el objetivo de subrayar la consonancia entre la doctrina platónica del alma y la fe cristiana [8].

[6] F. Niutta, «Da Crisolora a Niccolò V. Greco e greci nella Curia romana», *RR - Roma nel Rinascimento*, 1990, p. 14.

[7] Cf. De Caprio, «Roma», pp. 358-359.

[8] Cf. Niutta, art. cit., p. 15.

Después de Inocencio, el breve pontificado de Gregorio XII (1406-1409) vio la reaparición del cisma y de los conflictos políticos, que se encauzaron hacia una solución sólo con la elección de Martín V, que volvió a Roma tres años después de su elección, en 1420. Martín emprendió una decidida obra de refuerzo del poder pontificio, rechazando los decretos conciliares que más afectaban a la autoridad del papa y emanando la primera bula de reforma del Papado restaurado [9]. Su acción se apoyaba también en la potencia de su propia familia de origen, los Colonna, que él favoreció y protegió, dando inicio al fenómeno del "nepotismo". No obstante, cuando Gabriele Condulmer ascendió a la cátedra de Pedro con el nombre de Eugenio IV (1431-1447), la situación estaba lejos de normalizarse, e incluso los contrastes entre la curia y las instituciones "republicanas" de la ciudad se agudizaron hasta desembocar, en 1434, en una violenta revuelta popular, que proclamó la República romana y obligó al papa a exiliarse en Florencia [10].

Con ambos papas, pese a los problemas políticos y sociales, se mantuvo la presencia de intelectuales humanistas en la curia e incluso fue reforzándose el prestigio de los *scriptores* apostólicos y secretarios papales, necesarios más que nunca en las disputas conciliares y en general en el debate ideológico, y de la cultura en general. Entre las múltiples pruebas de ello puede recordarse el nombramiento a secretario por parte de Martín V del erudito siciliano Giovanni Aurispa, gran buscador de códices griegos (vid. cap. 7), y sobre todo muy bien relacionado con los ambientes imperiales bizantinos; aún más importantes fueron las medidas en favor del *Studium urbis* y en general la apertura de «un espacio autónomo» para la cultura humanística durante el pontificado de Eugenio IV [11].

La carrera de Cencio de' Rustici (1380/90-1445) ilustra bien las tendencias de la curia en esta época, porque Cencio fue un protagonista de la vida intelectual de Roma y su actividad es una muestra de los principales intereses humanísticos de la época. Discípulo aventaja-

[9] Cf. D'Amico, *Renaissance humanism*, cit., p. 216.

[10] Cf. P. Brezzi, «Panorama delle condizioni politiche, economiche e sociali di Roma nel Quattrocento», en P. Brezzi et al. (eds.), *Umanesimo a Roma nel Quattrocento*, Atti del Convegno (Nueva York, 1-4 dicembre 1981), Roma-Nueva York, 1984, pp. 16-17.

[11] Cf. R. Fubini, «Papato e storiografia nel Quattrocento», *Studi Medievali*, XVIII (1977), p. 327; Brezzi, «Panorama», pp. 16-17.

do de Francesco da Fiano y de Manuel Crisoloras durante la estancia de éste en la curia, su trayectoria se desarrolló con Martín V y Eugenio IV, precisamente desde 1411 hasta su muerte. Cencio tiene un lugar importante en la historia del Humanismo, por sus contactos en toda Italia —acompañó, como hemos recordado, a Poggio en sus descubrimientos de manuscritos— y por su extraordinaria erudición tanto en latín como en griego. De hecho, su principal mérito fue el de poner en circulación obras griegas, por él traducidas al latín: tradujo obras de Plutarco, Esquines y sobre todo el diálogo pseudoplatónico *Axioco*, vertido con el título *De morte contemnenda* (El desprecio de la muerte), un texto importante por cuanto defiende la inmortalidad del alma y la felicidad en el más allá.

Otra carrera considerable fue la de Maffeo Vegio (vid. arriba, cap. 3), erudito, filólogo, pedagogo. Entrado con Eugenio IV como *scriptor* y *datarius*, además de canónigo de San Pedro, Vegio puso su sólida formación al servicio de la ideología curial, con algunas obras agiográficas que ensalzaban el ideal de la vida ascética. La más relevante fue el *De rebus antiquis memorabilibus Basilicae S. Petri Romae* (Los hechos antiguos memorables de la Basílica de San Pedro), un texto a medio camino entre la guía de peregrinos y el relato histórico-anticuario, cuya intención principal era la de demostrar la centralidad del gran santuario romano dentro del mundo cristiano. El eje de la argumentación está en la fundación antigua de la basílica, edificada —según el cuidadoso análisis del humanista que será aceptado durante todo el Renacimiento— sobre las ruinas del circo de Nerón: Vegio ve en ello la prueba de la grandeza de Dios, que quiso que el centro de la Cristiandad surgiera allí donde se habían manifestado el pecado y la crueldad de los paganos. La tumba de Pedro, situada dentro de la Basílica, simboliza este papel central de Roma y del Vaticano, y el humanista se empeña en reconstruir históricamente las vicisitudes del martirio y del cuerpo del santo.

De ahí que lo realmente significativo de esta clase de obras consiste en que la credibilidad y la capacidad de impacto del relato se basan en la solidez de la cultura filológica e histórica del autor, como lo demuestran tanto la insistencia de Vegio en examinar y negar determinadas leyendas sobre el emperador Constantino —refutadas sobre la base de la *Crónica* de Eusebio—, como su defensa, típicamente humanística, de la historia frente a los teólogos y a los canonistas; ambas posturas, apo-

yadas en el despliegue de fuentes y autoridades de todo tipo, otorgan un aura de rigor y credibilidad a la labor del historiador [12].

El momento álgido del proceso de relanzamiento del prestigio de la Iglesia se sitúa en la mitad del siglo, en los pontificados de Nicolás V y Pío II, quienes encarnan mejor que nadie la coincidencia entre la cultura humanística y el poder eclesiástico. Nicolás V (Tommaso Parentucelli, 1447-1455), un eclesiástico de orígenes humildes que había nacido en Sarzana (Liguria) en 1397, se había formado en la cultura teológica, alcanzando la licenciatura en teología en Bolonia, y en la humanística, manteniendo estrechas relaciones con destacados humanistas como Ambrogio Traversari, Poggio Bracciolini o Lorenzo Valla. Secretario del poderoso cardenal obispo de Bolonia Niccolò Albergati, los viajes en que acompañó a su superior le permitieron visitar varias bibliotecas europeas y encontrar numerosos textos clásicos y patrísticos. Su elección, al parecer inesperada, al pontificado como sucesor de Eugenio IV, del que había sido colaborador, constituyó sin duda un punto de inflexión, en sentido humanístico, en la trayectoria de la cultura romana [13].

En la construcción de la identidad curial tienen un lugar privilegiado las biografías y, en general, los relatos históricos relativos a los papas [14]. Así que es especialmente propicia la circunstancia de poder apreciar su figura de sabio y erudito a través del punto de mira de un humanista vinculado a él por trato directo, como Giannozzo Manetti (cf. cap. 1). Su personalidad, que en un solo individuo reunía una profunda sensibilidad religiosa y una dedicación en absoluto "amateur" a la cultura humanística, se encuentra reflejada de la forma más solvente en la *Vita Nicolai V summi Pontificis*, escrita en 1455 por Giannozzo Manetti, donde la figura del "papa-humanista" es celebrada precisamente por su actividad en favor de la cultura clásica, especialmente en el campo de las traducciones del griego al latín, además de por haber sido el inspirador de la reconstrucción urbanística, en sentido clasicista, de Roma [15]. Manetti fue estrecho colaborador de Nicolás en su plan

[12] Cf. Stinger, *The Renaissance in Rome*, cit., pp. 179-182.

[13] Véase C. Vasoli, «Profilo di un papa umanista», en *Studi sulla cultura del Rinascimento*, Manduria, Lacaita, 1968, pp. 69-121.

[14] Cf. Fubini, «Papato e storiografia», cit., pp. 332-351.

[15] Cf. L. Onofri, «Sacralità, immaginazione e proposte politiche: la vita di Niccolò V di Giannozzo Manetti», *Humanistica lovaniensia*, XXVIII (1979), pp. 26-77; De Caprio, «Roma», p. 351; D'Amico, *Renaissance humanism*, pp. 120-121. Véase la edición crítica y traducción de A. Modigliani, *Iannotii*

de relanzamiento cultural, y en su obra se encuentra un elenco significativo de autores traducidos por impulso del papa, desde Tucídides a Jenofonte, desde Platón a Teofrasto, hasta importantes Padres de la Iglesia griegos, como Basilio, Juan Crisóstomo o Eusebio de Cesarea. El interés por estos últimos había surgido en el papa durante el Concilio de Ferrara-Florencia, cuando había colaborado con Traversari en la búsqueda de manuscritos para sostener las posiciones latinas en los debates [16]. Pero un dato aún más significativo es la importancia otorgada a los historiadores griegos, de los que Nicolás promovió traducciones prestigiosas como la de Tucídides y Heródoto, a cargo de Valla; Jenofonte, de Poggio Bracciolini, o Polibio, de Niccolò Perotti [17]. Finalmente, dentro de la política cultural de Nicolás V, Manetti fue también impulsor de la implantación de un núcleo de "platonismo romano" que encontrará su expresión más acabada en la actividad del círculo intelectual del cardenal Bessarion (vid. abajo, apartado 4).

Entre los colaboradores culturales del papa se cuentan además intelectuales de la talla de Lorenzo Valla, que vivió en Roma sus últimos años gracias a la llamada de Nicolás, el famoso humanista milanés Pier Candido Decembrio (vid. apartado 6.1) o Giovanni Tortelli, el gramático y erudito al que confió la dirección de la incipiente Biblioteca Vaticana [18]. Tortelli (ca. 1400-1466) se había formado con los mejores humanistas, en Florencia con Bruni y en Mantua en la escuela de Vittorino da Feltre. En 1434 conoció en Florencia a Lorenzo Valla, con el que mantendrá una gran amistad y quien le dedicará su obra maestra, las *Elegantie latine lingue*. Tras participar en el Concilio en Ferrara, entró en la *familia* del cardenal Giuliano Cesarini, pero fue con Nicolás V cuando se integró establemente en la curia, iniciando una fecunda colaboración con el papa, del que fue cubiculario secreto y subdiácono. Hacia 1451 estaba concluida su obra principal, el *De ortographia*, una obra que, bajo la apariencia del tratado gramatical sobre la grafía de las palabras griegas pasadas al latín, constituye

Manetti De vita ac gestis Nicolai quinti summi Pontificis, Roma, Istituto Storico per il Medio Evo, 2005. (Hay también ed. y trad. española de J. M. Montijano García, Málaga, Universidad, 1995.)

[16] Véase A. Manfredi, «Traversari, Parentucelli e Pomposa: ricerche di codici al servizio del Concilio fiorentino», en G. C. Garfagnini (ed.), *Ambrogio Traversari nel VI centenario della nascita*, Atti del Convegno, Firenze, Olschki, 1988, pp. 165-188.

[17] Niutta, art. cit., p. 32.

[18] Cf. Vasoli, «Profilo», cit., pp. 105-106.

en realidad una auténtica enciclopedia del mundo clásico en todos sus aspectos.

Nicolás V fue el principal artífice de la reconstrucción urbanística de Roma durante el Renacimiento. Bajo su pontificado se emprendieron numerosas obras de mejora de los edificios de la ciudad y otros más se construyeron. El programa político subyacente consistía en la reafirmación de la autoridad pontificia mediante la escenificación de la potencia arquitectónica de la urbe, convertida, en sus intenciones, en una especie de Biblia viva, una *Biblia pauperum* capaz de representar visualmente «la dignidad y la autoridad de la Iglesia romana y provocar maravilla, fervor piadoso y obediencia devota en las mentes y las almas de los peregrinos» [19]. En este proyecto —que incluía la ampliación del Palacio del Vaticano para convertirlo en el eje de la ciudad de San Pedro y la remodelación del Capitolio— tuvo un papel importante también la necesidad de proporcionar a la ciudad unas defensas seguras, lo que motivó la reconstrucción y el reforzamiento de los muros de la ciudad y la reconstrucción de la ciudadela de Castel Sant'Angelo, que se convertía así en el centro visible del poder curial en Roma.

Para este plan urbanístico y monumental Nicolás pudo contar también con la colaboración del gran humanista, artista y arquitecto, Leon Battista Alberti (vid. cap. 9). Alberti había llegado a Roma en los primeros años treinta y allí escribió, por encargo, una *Vita sancti Potiti* que representa un intento —ciertamente algo ambiguo— de poner la cultura humanística al servicio de la agiografía cristiana, según una línea de revisión de temas religiosos a la luz del método humanístico representada, por ejemplo, ya en la época de Nicolás V, por Antonio degli Agli, un sacerdote de origen florentino, autor de unas innovadoras *Vitae gestaque sanctorum* (Vidas y gestas de santos), en las que se aprecia una inequívoca conciencia histórica y filológica, que ha sido incluso comparada con algunos planteamientos de Valla [20]. Volviendo a Alberti, ya desde su *Descriptio urbis Romae* se observa su interés por los aspectos arquitectónicos de la Roma antigua. A partir de 1443, y sobre todo con el pontificado de Nicolás, Alberti colabora

[19] Stinger, op. cit., p. 157.

[20] Cf. M. Miglio, *Storiografia pontificia del quattrocento*, Bolonia, Pàtron, 1975, pp. 16-17; con las precisiones de Fubini, «Papato e storiografia», pp. 336-338.

de forma activa y crítica con la curia en el plan de renovación urbanística, aunque, a pesar de que nos consta que su *De re aedificatoria* influye en la cultura romana, es difícil precisar las relaciones del humanista con los ambientes intelectuales de la curia[21].

El pontificado, muy breve, del valenciano Calixto III (Alfonso Borja, 1455-1458) no interrumpió, a pesar de los escasos intereses humanísticos del papa, el ascenso de la cultura humanística en Roma, ni la carrera de los intelectuales en la curia, como lo atestigua, por ejemplo, el hecho de que un traductor y grecista de renombre como Rinuccio da Castiglione, precisamente con Calixto encontrara su mejor acomodo en la curia, como secretario apostólico, o que con él alcanzara el ansiado cargo el mismo Lorenzo Valla.

Pero es con Pío II (Eneas Silvio Piccolomini, 1458-1464) cuando culmina la fase "heroica" del Humanismo romano. Antes que un eclesiástico, Piccolomini fue un extraordinario intelectual cosmopolita que desde su Corsignano natal —una aldea cerca de Siena donde nació en 1405 y que luego él ampliará y llamará Pienza— partió para formarse una sólida cultura humanística en Siena, Florencia y Ferrara, donde conoció a Guarino. Sus viajes por Europa comenzaron con sus servicios a destacados cardenales, como Albergati, junto al cual trabajó en el Concilio de Basilea, donde en un principio defendió las tesis conciliares, para luego pasarse a la causa pontificia. En esos años, en los que también prestó sus servicios al emperador Federico III —lo que le permitió alcanzar un profundo conocimiento de la Europa central—, su figura es la del intelectual erudito con intereses políticos y literarios, tal como atestiguan sus obras sobre el Concilio y sus exquisitas piezas literarias en poesía, como los epigramas de *Cynthia* o la comedia *Chrysis*, y en prosa, como la célebre *Historia de Eurialo et Lucretia* (más conocida como *Historia de dos amantes*), compuesta en 1444[22].

Fue obispo a partir de 1447 y, sobre todo, embajador pontificio en el centro de Europa, cargos que le indujeron a "abjurar" de su obra juvenil y a dedicarse a obras de carácter histórico, geográfico o doctrinal: destacan el *De educatione liberorum*, un breve tratado pedagógico dirigido al rey de Hungría y Bohemia (1450); el *Tractatus* sobre la

[21] Cf. De Caprio, op. cit., pp. 374-375.

[22] Ibid., pp. 393-394; en general, cf. L. Totaro, «Il pio Enea, un papa umanista», introducción a E. S. Piccolomini, Papa Pio II, *I Commentarii*, 2 vols., Milán, Adelphi, 2004², pp. IX-XXXI.

donación de Constantino (1453-1455), la *Historia de Boemia* y la *Europa*, ambas de 1458. Ese año, ya bien integrado en el ambiente romano, fue elevado al pontificado con el nombre de Pío, en referencia al epíteto del héroe virgiliano y a su "conversión interior", que en efecto hizo de él uno de los papas más intransigentes y combativos del siglo.

Su obra más importante son los *Commentarii rerum memorabilium quae temporibus suis contigerunt* (Comentarios de las cosas memorables que sucedieron en sus tiempos, 1462-1463), una suerte de autobiografía, contada en tercera persona al estilo cesariano, que se desarrolla al hilo de episodios importantes de historia europea, según una alternancia de momentos de compromiso ideológico y piezas más distendidas y narrativas. Es justamente famosa, por ejemplo, en el libro I, la descripción satírica de la noche de su propia elección al pontificado, con los cardenales que confabulan en las letrinas, mientras Eneas Silvio espera los eventos con serenidad. La función apologética de la obra, consistente en apuntalar su nueva imagen de defensor de la fe, se conjuga con una majestuosa visión de la Iglesia como centro de la Cristiandad y único reducto posible para la defensa de lo divino[23].

Pío murió en 1464 en Ancona, donde, ya enfermo, se había desplazado para esperar la llegada de los barcos que los príncipes le habían prometido para lanzar la Cruzada. Fue una espera vana, y la Cruzada nunca se emprendió. Las reformas de su pontificado siguen en la dirección de reforzamiento del carácter monárquico del Papado y ponían un énfasis especial en la Cruzada[24]. La formación humanística de Pío influía en este programa en primer lugar a través de obras como el *De ortu et authoritate Romani imperii* (1456) o el *De rebus Basileae* (1450), historia del Concilio, crítica con las tesis conciliaristas[25]. En segundo lugar, su humanismo aparece en el énfasis puesto en la inspiración moral de la acción política del papa, en el sentido de que éste «afirmaría su primado en la medida en que demostrara saber ejercerlo dignamente», lo que conllevó no sólo la organización de la Cruzada, con la convocación de la Dieta de Mantua en 1459, sino

[23] Cf. De Caprio, op. cit., p. 396.
[24] Cf. A. Calzona (ed.), *Il viaggio di Pio II da Roma a Mantova*, Atti del Convegno internazionale (Mantova, 13-15 apr. 2000), Florencia, Olschki, 2003.
[25] Cf. De Caprio, op. cit., p. 395.

varias medidas contra la simonía y para la reforma, organizativa pero también moral, de la curia [26].

Entre sus colaboradores humanistas destaca Giannantonio Campano (1429-1477), quien, tras haber enseñado en la Universidad de Perugia, entró en la curia precisamente en 1458 y con Pío fue nombrado obispo; acompañó al papa a Mantua y éste le encargó la revisión de sus *Commentarii*. Campano, poeta latino renombrado, fue precoz estimador de la imprenta y trabajó para el famoso impresor Ulrich Han [27].

En la Roma de Pío vivió sus últimos años, como cardenal de San Pedro *in vinculis*, el gran humanista y teólogo alemán Nicolás de Cusa (1400/1-1464), amigo y correspondiente de humanistas, como Traversari, el propio Pío (conocido en los años de Basilea) y de Bessarion, experto como él en neoplatonismo y con el que se encontró a veces trabajando en estos temas codo con codo, como cuando juntos anotaron un códice del *Parménides* platónico. Cusano se interesó sobre todo por problemas teológicos, pero también epistemológicos, como en su *De docta ignorantia*, una de sus obras más importantes junto con el *De concordantia catholica*. El cardenal reunió a su alrededor humanistas como Biondo Flavio o Giovanni Andrea Bussi. Este último (1417-1475), formado con Vittorino, fue obispo y secretario de Cusano durante toda su estancia en Roma (1458-1464, coincidente con el pontificado de Pío II) [28], pero su lugar en la historia del Humanismo romano se debe a su sensibilidad e interés por la imprenta, lo que lo asemeja a Campano, que conocía. Bussi trabajó con Sweynheym y Pannartz, los primeros tipógrafos residentes en Roma, con los que preparó un gran número de textos latinos, empezando por las *Epistolas* de san Jerónimo, hasta la versión de Tucídides de Valla [29].

Con la muerte triste de Pío se cierra la fase expansiva del Humanismo en Roma. El clima político ya no era propicio; el sucesor de Pío, el veneciano Paulo II, impulsó un programa de restauración que frenaba objetivamente las aspiraciones humanísticas de «compenetración entre Humanismo y cristianismo» [30]. Prescindiendo de sus inten-

[26] Fubini, «Papato e storiografia», p. 341; D'Amico, op. cit., p. 216.
[27] Cf. D'Amico, op. cit., pp. 14-15.
[28] Ibid., p. 14.
[29] Ibid.
[30] De Caprio, op. cit., p. 352.

ciones reales, la famosa "conjura" que en 1468 vio implicados a algunos miembros de la Academia romana del humanista Pomponio Leto certificaba que el Papado ya no estaba dispuesto a tolerar posturas paganizantes y planteamientos no estrictamente ortodoxos. Naturalmente, no fue un proceso inmediato, pero «la fractura tuvo efectos durables. La literatura humanística curial estará cada vez más marcada por la impronta religiosa de las temáticas» [31]; el clima político e intelectual del último tercio del siglo ya nunca volverá a ser el de antes.

La historia del Papado romano en estas décadas indica la estrecha relación existente entre las dos dimensiones, espiritual y temporal, del poder, lo que convertía al papa en un señor secular equiparable a un príncipe e implicado profundamente en las luchas políticas de la Península, y, al mismo tiempo, en un guía religioso para toda la Cristiandad. Esta doble dimensión, y sobre todo sus implicaciones políticas y diplomáticas, ayudan a explicar la función de los humanistas en la curia y su casi total identificación con ella, no sólo a través de la figura del papa, sino gracias al creciente interés que manifiestan hacia la nueva cultura algunos de los más destacados cardenales, como Prospero Colonna, Giuliano Cesarini o Giordano Orsini, dedicatarios y comitentes de obras originales y traducciones clásicas y patrísticas [32]. Por un lado, en efecto, el Humanismo —a menudo en conflicto con otros gremios profesionales, como los juristas— fue la base en la que descansó la reforma de las estructuras diplomáticas de la curia, lo que significaba su forma de presentarse en la arena política internacional y sostener sus puntos de vista y sus intereses, hasta el punto que se hablado, con acierto, de «secularización de la política eclesiástica» [33]. Por otro lado, la cultura humanística contribuía a la reformulación y la modernización de algunos de los grandes temas y mitos de la potencia romana, puesta al servicio y casi identificada con la Iglesia. Se explica así la presencia importante de humanistas en las estructuras burocráticas de la curia, por lo general en la cancillería, en los mejores casos en calidad de secretarios apostólicos, «el puesto más

[31] Ibid., p. 400; cf. Fubini, «Papato e storiografia», pp. 345-347; D'Amico, op. cit., pp. 115-116, 68-69.

[32] Sobre el empleo de humanistas en las *familiae* cardenalicias, D'Amico, op. cit., pp. 45-56.

[33] R. Fubini, «Umanesimo Curiale del Quattrocento. Nuovi studi su Giannantonio Campano», *Rivista storica italiana*, 88 (1976), p. 747.

preeminente abierto en la cancillería para un humanista» [34]. Y es que ellos «fueron las personas mejor preparadas [...] y, viceversa, un joven pobre con una preparación humanística encontraba en estos puestos una carrera segura y rentable. [...] Su cometido era ante todo redactar las bulas y los breves papales, cuyos originales llevan con frecuencia su firma», además de servir como bibliotecarios o pronunciar discursos públicos oficiales, como oraciones solemnes, elogios fúnebres o discursos diplomáticos [35].

4.2. Cultura e ideología curial

No puede negarse, pues, que el Humanismo romano es esencialmente un Humanismo curial, y aunque naturalmente también existen otros focos de interés todavía por estudiar, ya el propio hecho de que en la tradición haya quedado establecido este vínculo, es de por sí significativo [36].

Y en efecto, es bien visible el empeño humanista en relación con los temas ideológicamente vinculados con el intento de reafirmar la autoridad papal contra las pretensiones conciliaristas, que colocaban justamente en el Concilio de los cardenales la máxima autoridad, a la que debería estar sometido el pontífice. Contra esta corriente ideológica interna de la Iglesia, pero sostenida por algunas potencias extranjeras, la Iglesia vuelve a plantear la reivindicación de la plenitud del poder papal *(plenitudo potestatis),* defendida en términos técnicos y doctrinales por numerosos teólogos que trabajan para la curia, tales como Juan de Torquemada o Rodrigo Sánchez de Arévalo [37]. Pero, desde un punto de vista más amplio, el proyecto de restauración de la autoridad soberana encuentra en el Humanismo el apoyo cultural indispensable a la renovación de la idea teocrática. Es, en definitiva, un proceso de apropiación mutua: del Humanismo respecto de la curia pontificia, y de ésta respecto de las coordenadas culturales humanísti-

[34] D'Amico, op. cit., p. 29.

[35] P. O. Kristeller, «La cultura umanistica a Roma nel Quattrocento», en *Umanesimo a Roma nel Quattrocento*, cit., pp. 325-326; una postura más matizada en D'Amico, op. cit., pp. 9-12; sobre la articulación de la curia, ibid., pp. 19-37 (véase tabla).

[36] Ibid., p. 4.

[37] Vasoli, «Profilo», cit., p. 98.

cas. Ello se debió, por un lado, a la capacidad de los humanistas para captar un público más amplio que la habitual audiencia de especialistas en derecho y teología, ayudando así a difundir las ideas entre un público más amplio. Por otra parte, gracias a su dominio de las fuentes históricas, tanto clásicas como cristianas, y a su atención a los restos arqueológicos, ellos tenían una capacidad de representación directa y emotiva del nexo fundamental entre la ciudad de Roma y el destino la Iglesia cristiana [38].

En este sentido, cobra significado el renovado auge del tema de las ruinas antiguas, prueba visible de la gloria pasada y recordatorio constante de la antigua potencia romana. Las ruinas asumen un doble y complementario valor: por un lado, el testimonio palpable de la caducidad de las cosas humanas, de la fragilidad del mundo; por otro, al contrario, la seña de identidad de un pasado glorioso del que es preciso volver a apropiarse. Porque las ruinas, y muy especialmente las majestuosas ruinas de Roma preferidas por la reflexión humanística, son "monumentos", y remiten a la voz latina *monumentum*, es decir, aviso, recuerdo, admonición. La dimensión del tiempo que pasa, tan típicamente humanística, remite a «la fragilidad de las operaciones humanas, la fortuna, la fuerza destructiva del tiempo, el ciclo de las construcciones y destrucciones», pero también, y al mismo tiempo, incide en el presente con el recuerdo constante y vivo de «la *virtus* de los antiguos, la gloria, el imperio, la potencia» [39].

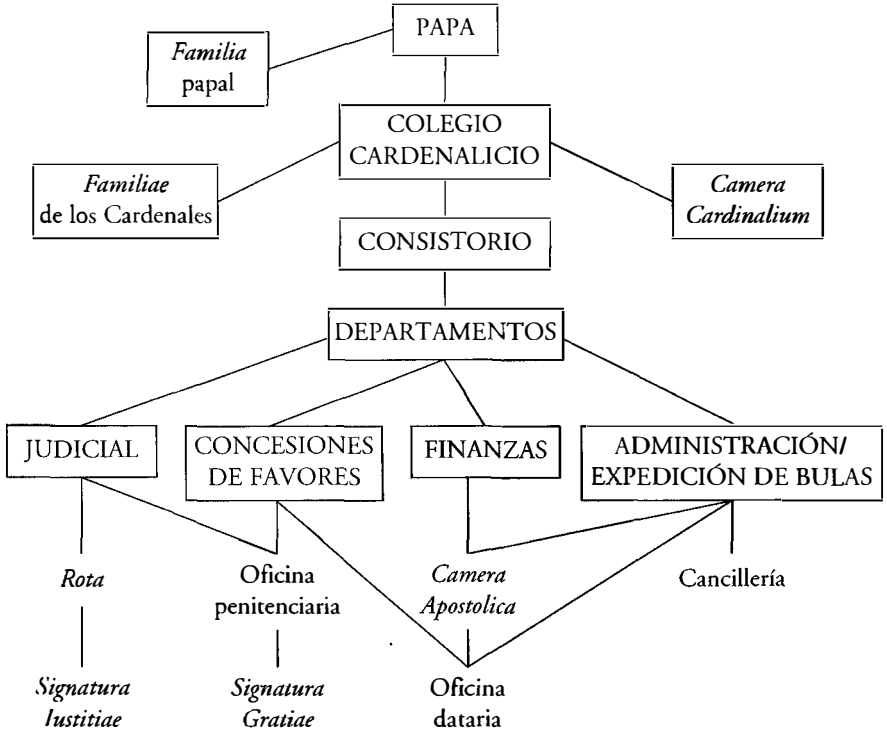
Hay aquí un fondo nacionalista, romano e itálico, que pone en conexión el clasicismo anticuario con el compromiso político, en cuyo origen está Petrarca, quien es el primero en proclamar el valor fundacional, paradigmático de lo antiguo, como cuando, por ejemplo, en una de sus *Invectivas*, reivindica la dignidad de Italia estableciendo el paralelo entre el carácter «sagrado» *(sacra)* de Roma y la gloria de sus antiguos habitantes, «tantos hombres fuertes e ilustres, tantos príncipes [...] tantos gloriosos apóstoles, tantos sagrados mártires» [40]. Y en esta dirección, tejiendo hilos petrarquescos, se moverá la carta de Ver-

[38] Cf. Stinger, *The Renaissance*, p. 167; S. Tarquini, *Simbologia del potere. Codici di dedica al Pontefice nel Quattrocento*, Roma, Roma nel Rinascimento, 2001, p. 7.

[39] Cf. V. De Caprio, «Le rovine e l'assenza», en *La tradizione e il trauma*, Manziana, Vecchiarelli, 1991, pp. 51-105 (58).

[40] *Invectiva contra eum qui maledixit Italie*: cf. De Caprio, ibid., pp. 59-71.

ORGANIGRAMA DE LA CURIA ROMANA RENACENTISTA



FUENTE: J. D'Amico, *Renaissance Humanism in Papal Rome,* p. 22.

gerio sobre Roma, los *excursus* de Biondo en su *Italia illustrata*[41], o el I libro del *De varietate fortune* (La variabilidad de la fortuna) de Poggio Bracciolini, obra escrita en los años cuarenta, que recoge estos planteamientos, acentuando la dimensión crítica, de contraposición entre el pasado magnífico y el triste presente, entre la época clásica, paradigmática, y la decadencia actual de la ciudad. Pero, lejos de llegar a posiciones nihilistas, ello tiene sin duda la función de una suerte de "crítica social" del mundo contemporáneo, la idea clasicista de un pasado que funciona como «espejo en el que puede mirarse el mundo

[41] Véase R. Cappelletto, «Biondo Flavio, Italia illustrata», en *Letteratura italiana. Le opere*, I, Turín, Einaudi, 1992, pp. 699-700, y vid. abajo, apartado 5.

moderno», estímulo a la «confianza [...] en la posibilidad de una *resurrectio Rome*, realizada a través del conocimiento de sí misma y de su pasado» [42]. En el fondo, aunque dentro de la lógica variedad de las formulaciones, se trata de un proceso de apropiación del mito romano, «un proceso de gradual aniquilación de la dimensión de la Roma municipal en favor de la Roma curial» [43].

En el plano ideológico, la reivindicación de la primacía papal se expresa a través de distintas temáticas. Ya se ha visto el significado político e ideológico de la idea de *renovatio Romae*, el programa de edificación monumental y militar emprendido sobre todo a partir de Nicolás V. Y en este proyecto, que vincula la remodelación de la ciudad con su pasado imperial, cabe añadir la constitución de la Biblioteca Vaticana, una operación que se ponía, de manera más o menos explícita, como prosecución ideal del patronazgo público ejercido en Roma por los emperadores "ilustrados" como Augusto. Fue con Nicolás V con quien pudo llevarse a cabo la institución de la Biblioteca, para lo cual el papa se valió de las rentas del jubileo de 1450 y de la colaboración de los más valiosos humanistas, principalmente Niccolò Perotti y Giovanni Tortelli (vid. arriba, apartado 1). A pesar de que el incremento de volúmenes y la mejora de las estructuras sufrió altibajos con los sucesores de Nicolás, la Biblioteca Vaticana significaba tráfico de manuscritos, aflujo de copistas y, en suma, riqueza cultural, lo que la convirtió en pocas décadas en un punto de referencia de la cultura humanística italiana y europea [44]. La idea de la *renovatio*, pues, entraña también la de renacimiento cultural, y Roma se pone objetivamente como el segundo gran motor —junto con Florencia— de la vuelta a los *studia humanitatis*, a una cultura clásica que ahora apoya la recuperación de los grandes Padres de la Iglesia y que, en líneas generales, propugna la concordancia entre las dos dimensiones, clásica y cristiana, del saber.

Este afán de concordia no va exento de tensiones, sobre todo hacia sectores especialmente retrógrados, como las órdenes monásticas y la teología escolástica y en referencia a determinadas formas de vida curiales. Así se desprende, por ejemplo, del *Dialogus super excel-*

[42] De Caprio, «Le rovine», pp. 78 y 67; y «Roma», p. 367.
[43] De Caprio, «Le rovine», p. 92.
[44] Cf. Stinger, *The Renaissance*, pp. 282-287; Kristeller, *La cultura umanistica*, cit., p. 330.

lentia et dignitate Curiae Romanae (Diálogo sobre la excelencia y la dignidad de la curia romana) de Lapo de Castiglionchio el joven (1406-1438). Lapo era uno de esos humanistas toscanos que se habían formado en el ambiente florentino de las primeras décadas del siglo, pero el ascenso de Cosimo de' Medici, enemigo de su familia, lo llevó a acercarse a los ambientes de la curia, desempeñando varios empleos en distintas familias cardenalicias [45]. Escrito en Ferrara durante el Concilio, poco antes de la muerte prematura de su autor, el diálogo es sin duda uno de «los textos fundacionales de una [...] tipología discursiva centrada en la indicación de la curia como la sede privilegiada de los *studia humanitatis*», comparable a las grandes urbes antiguas [46]; y sin embargo, también ahí se aprecia el eco del encendido (y en el caso de Lapo, amargo) debate sobre los inconvenientes y los vicios de la vida curial [47].

Otro tema ideológicamente relevante es el de la afirmación del primado del apóstol Pedro. Es el caso, por ejemplo, del veneciano Pietro del Monte (ca. 1400-1457), quien, tras una larga trayectoria al servicio de los papas, dedicaba su *Contra impugnantes sedis apostolicae auctoritatem* (Contra los que impugnan la autoridad de la sede apostólica) a Nicolás V, donde el papel del papa como guía y cabeza de la Cristiandad, en lo espiritual y en lo temporal, se reafirma sobre la base de las Escrituras y de los Padres de la Iglesia. Lo relevante es el corte humanístico de la obra, que hace uso de los instrumentos de la retórica y sabe utilizar los recursos del método filológico, tal como era esperable de quien había sido alumno de Guarino. Es notable, en el epílogo, la crítica a los métodos lógicos de los filósofos escolásticos para defender la verdad cristiana. Se trataba, en definitiva, de utilizar las fuentes históricas para afirmar la ideología del primado de Pedro y, por ende, del papa de Roma, *imperator* de la Iglesia, que es la «Ciudad de Dios» *(Civitas Dei),* según una línea que por un lado exaltaba el momento del martirio del santo, y por otro afirmaba la legitimidad del poder pontificio incluso en cuestiones temporales [48]. Se trata de

[45] Cfr. R. Fubini, en *Dizionario Biografico degli Italiani* (*DBI*), s.u.

[46] De Caprio, «Roma», p. 342.

[47] Cf. Fubini, art. cit., p. 49; y véase F. Gaeta, «Dal comune alla corte rinascimentale», en A. Asor Rosa (dir.), *Letteratura italiana*, I: *Il letterato e le istituzioni*, Turín, Einaudi, 1982, pp. 181-182; D'Amico, op. cit., pp. 117-118.

[48] Stinger, op. cit., pp. 203-205.

un conjunto de temáticas que serán explotadas aún con mayor profundidad por Maffeo Vegio y Biondo Flavio, el principal humanista curial, en obras de las que nos ocuparemos más adelante.

Primado de Pedro y *renovatio Romae* se combinan con el mito de la *plenitudo temporum* (plenitud de los tiempos), una suerte de vuelta de una mítica edad de oro que encontraría su realización precisamente en la Roma de los papas, tal como aseguraba Manetti en su ya mencionada *Vita* de Nicolás V [49]; un mito, pues, que los humanistas ayudaron convenientemente a fraguar apelando a la edad áurea del "reino de Saturno" o a las "profecías" virgilianas del "niño predestinado" —el *puer venturus* de la célebre IV Égloga de Virgilio.

Sin embargo, el reforzamiento del poder papal iba provocando cada vez más el distanciamiento y el conflicto entre la curia y las instituciones municipales; la ciudad de Roma, como municipio independiente, va perdiendo peso, como lo simboliza el traslado del centro del poder ciudadano desde el Capitolio, antigua sede del poder municipal, al Vaticano, nuevo centro del poder curial impulsado por Nicolás V y todos sus sucesores. A ello se acompaña un paulatino cambio de símbolos, que culminará ya en los años setenta, pasando del león medieval a la loba, animal que remite al origen de la urbe y a sus raíces antiguas:

> En pocas palabras —ha escrito un especialista de la Roma humanista—, la Roma cristiana tenía que anular la individualidad de la Roma municipal. Al Capitolio debía sustituirse la Corte Vaticana; el mismo polo de atracción de la ciudad tenía que trasladarse a San Pedro, en la nueva Roma más allá del Tíber; esa misma Roma que, con el carisma de Pedro, podía encontrar un vínculo con la Roma imperial y con sus mitos» [50].

Por lo general, los humanistas apoyan los cambios de la curia y también en este terreno llevan a cabo una tarea de redefinición ideológica que parte de la lección petrarquesca de culto de la *romanitas*, exaltación de la gloria romana, asume otros elementos del ideario comunal [51], pero cambia su sentido al despojar de esta aura de prestigio al *Comune* romano para hacer coincidir, gracias a la identificación entre Roma y

[49] Cf. Onofri, art. cit., pp. 40 y ss.
[50] M. Miglio, «Il leone e la lupa», en *Umanesimo a Roma nel Quattrocento*, pp. 32-38 (37).
[51] De Caprio, «Roma», p. 330.

su curia, la esencia de la *romanitas* con el poder eclesiástico hacia el que converge el Humanismo.

Todo esto no sucedió de manera del todo pacífica, sino que provocó contrastes y malestares [52]. Un síntoma elocuente del conflicto latente fue la ya mencionada conjura de Stefano Porcari, un patricio romano, dotado de una notable cultura humanística y jurídica que le había valido el nombramiento a Capitán del Pueblo de Florencia, donde se había familiarizado con las ideas de libertad "republicana", es decir, de autogobierno de las instituciones municipales. A su vuelta a Roma siguió trabajando para contrarrestar el aumento del poder pontificio, lo que le valió el exilio en Bolonia. Sin embargo, en 1453 volvió a Roma en secreto y preparó una rebelión que preveía la ocupación militar de los palacios apostólicos y la detención del papa y de sus cardenales, y todo ello precisamente en nombre de la antigua gloria romana, contra el predominio de la curia. El descubrimiento de la conjura (en realidad, escasamente organizada) costó a Stefano y a sus cómplices la muerte en la horca. Pero a partir de ahí, y más aún con las noticias terribles que llegaban de Constantinopla tomada por los turcos, el pontificado de Nicolás se fue apagando, aunque el incremento del poder de la curia siguió, a pesar de todo, imparable. La conjura de Porcari fue objeto de la narración de Leon Battista Alberti, quien en su *De porcaria coniuratione* ofrece un vivo testimonio de las tensiones persistentes entre la curia y los poderes ciudadanos [53].

Al mito municipal le va sustituyendo un nuevo nexo, entre la curia y el Imperio, en sentido teocrático. Y una vez más, Roma, a través de la lengua latina, que es vehículo universal, es el nexo que permite establecer una convergencia entre el antiguo Imperio y la *Res publica christiana*: para los humanistas de la época, «la Iglesia de Roma, encabezada por el pontífice romano, y con Roma como capital, continuó el Imperio romano y, *a fortiori*, lo superó en universalidad y dominio» [54]. La curia se pone como centro de cultura y de recuperación del legado clásico, y así lo propagan los humanistas, que llegan de esta forma a fundar una línea directa entre cristianismo y clasicismo. Es una *translatio studii* que al mismo tiempo se hace *translatio imperii*.

[52] Cf. Hay Law, *L'Italia nel Rinascimento*, cit., pp. 256-264.
[53] Cf. Fubini, «Papato e storiografia», p. 330.
[54] Stinger, op. cit., p. 143; D'Amico, op. cit., p. 122.

4.3. Una disputa crucial: la cuestión de la lengua de la Roma antigua

En la primavera de 1435 tuvo lugar, en la sala de espera del papa, un episodio realmente crucial no sólo en la trayectoria del Humanismo, sino de la cultura europea. Un grupo de secretarios apostólicos —Antonio Loschi, Poggio Bracciolini, Cencio de' Rustici, Biondo Flavio— y Leonardo Bruni, entonces canciller florentino, se enzarzaron en una discusión sobre la lengua latina y en especial sobre la cuestión de si en la Roma antigua la lengua hablada comúnmente fue realmente el latín o se trataba de una lengua "popular" muy cercana a las lenguas romances, contrapuesta al latín "culto" de los clásicos. Era un argumento que ya hacía tiempo estimulaba el interés de los humanistas, ya que tenía implicaciones diversas tanto en lo lingüístico como en lo histórico. La posición mayoritaria —tal como en 1435 la expuso Biondo Flavio en su *De verbis romane locutionis* (Las palabras de la lengua de Roma), dirigido precisamente a Bruni— defendía que el latín siempre había sido único, a pesar de los diferentes registros y niveles de dominio de cada hablante. Así lo sostenían Biondo, Poggio y, más tarde, Guarino o Alberti. Bruni, en cambio, de acuerdo con Cencio y Loschi, consideraba que en la Antigüedad se daba una situación parecida a la contemporánea, con una clara distinción entre la lengua culta, "gramatical", y la lengua del pueblo, natural, «sine omni regula nutricem imitantes» (que imitan a la nodriza sin regla ninguna), una situación, en suma, de diglosia. En otros términos, Bruni otorga únicamente al latín la condición de lengua estructurada, dotada de una gramática normativa, mientras que niega esa condición al vulgar. Biondo y los otros, en cambio, desde el análisis de las fuentes y de los testimonios literarios, llegaban a la conclusión de que no había tal distinción, y que el vulgo, también en la Antigüedad, era capaz de expresarse según reglas gramaticales, ni más ni menos que en la época presente. De esta forma, se introducía la distinción entre registros lingüísticos, lengua hablada y lengua culta, cultura oral y cultura escrita. Así lo expresaba Biondo:

> Entre los Romanos, aunque todos, unos y otros [*scil.*, personas cultas y pueblo llano] utilizaban las mismas palabras latinas, sin embargo, a los que la educación,

> las buenas costumbres y la seriedad de los modales hacían superiores por estilo de vida, también lo eran en la excelencia y la capacidad de hablar[55].

Las implicaciones de este discurso son numerosas y trascendentes: Biondo y sus compañeros venían, en efecto, a reconocer la naturaleza sociolingüística de las variedades de lengua y el carácter histórico y no inmutable de las lenguas: «La respuesta de Biondo y de la mayoría de humanistas, al admitir una profunda diversidad de condición del latín en la Antigüedad y en los tiempos modernos, obligaba a aceptar la fractura que se había producido y a reconocer que el latín ya no era una lengua viva», mientras que el vulgar se diferenciaba netamente de él[56]. Por su parte, Bruni colocaba la diferenciación inconciliable dentro de la propia lengua latina, separando la lengua gramatical de la hablada, sin posibilidad de comunicación de una con otra[57]. En cuanto a la consideración del vulgar, sin embargo, mientras la posición "moderna" de Biondo hacía hincapié en la corrupción histórica del latín desde las invasiones barbáricas, la de Bruni «implicaba que también los modernos, al igual que los antiguos, podían elevar el nivel literario de su lengua materna», haciéndola pasar al superior nivel gramatical. De hecho, muchas tomas de posición a favor de una u otra tesis tuvieron en cuenta esta clase de elementos ideológicos para posicionarse, como en el caso de Alberti, quien aceptaba la tesis de Biondo por las posibilidades que ofrecía a la lengua romance, de la que era encendido defensor (cf. apartado 10.2) o de Valla, que, al contrario, preocupado por defender la naturaleza culta del latín, aceptaba la de Bruni, aunque su teoría es mucho más compleja y se entrelaza con sus ideas generales sobre el concepto de *latinitas*[58].

De todos modos, lo más relevante de la disputa es la escenificación de la conciencia histórica del Humanismo, la superación de los planteamientos metafísicos de la Edad Media escolástica, la presentación viva de un debate que, más allá de las tradicionales categorías grama-

[55] Ed. en M. Tavoni, *Latino, grammatica, volgare. Storia di una questione umanistica*, Padua, Antenore, 1984, pp. 206-207; cf. S. Rizzo, *Il latino nell'Umanesimo*, en A. Asor Rosa (dir.), *Letteratura italiana*, V: *Le Questioni*, Turín, Einaudi, 1986, pp. 404-405.

[56] Rizzo, op. cit., p. 405; Fubini, *La coscienza del latino negli umanisti* [1960], en *Umanesimo e secolarizzazione. Da Petrarca a Valla*, Roma, Bulzoni, 1990, pp. 27, 32.

[57] Fubini, ibid., p. 58.

[58] Ibid., pp. 37, 44-51.

ticales y retóricas, se plantea ya en los términos científicos de la consideración filológica e histórica, el hecho mismo del «aflorar explícito de la pregunta: "¿Cómo se hablaba en la Antigüedad?"» [59].

4.4. El círculo de Bessarion y la polémica sobre Platón

Como se ha recordado en su momento (cap. 2), Bessarion (Trebisonda, ca. 1400-Rávena, 1472; su nombre de pila era Basilio) desarrolló un importante papel en el Concilio de Ferrara-Florencia, donde había llegado como miembro de la delegación bizantina. Abrazado el catolicismo a consecuencia del decreto de Unión, el bizantino fue elevado al cardenalato por Eugenio IV en 1444 y a partir de ahí fue incrementando constantemente su influencia y su prestigio en medios culturales y políticos romanos.

La elección de abandonar su mundo y trasladarse a Italia no debió de ser fácil, y de hecho el cardenal siempre recordará su formación griega —que había pasado por las lecciones de Jorge Gemistos—, y siempre tratará de favorecer esta cultura y proteger a sus conciudadanos [60]. Pesaron sin duda factores de carácter religioso, la convicción de la inutilidad de las disputas teológicas entre cristianos, pero es probable que fuera el análisis de la situación de extrema debilidad del Imperio bizantino y la conciencia de la necesidad de hacer frente común contra la amenaza turca lo que indujo al antiguo monje basiliano a intentar defender la cultura occidental, y la griega en particular, desde Roma, máxime tras la caída de Constantinopla en 1453, a raíz de la cual Bessarion se convirtió en uno de los grandes partidarios de la Cruzada de reconquista. Con Nicolás —a la muerte del cual incluso se especuló con una posible elección al solio pontificio— y Pío, tuvo importantes cargos políticos: fue gobernador de Bolonia (1450-1455), patriarca de Constantinopla, protector de la Orden de los frailes menores. Sobre todo, con Pío II, que en él veía el «símbolo de la lucha y de los valores del Concilio florentino» [61], se dedicó a preparar

[59] Ibid., pp. 5 y 55-56; Rizzo, op. cit., p. 403.
[60] Cf. C. Bianca, *Da Bisanzio a Roma. Studi sul cardinale Bessarione*, Roma, Roma nel Rinascimento, 1999, pp. 3-17.
[61] Ibid., pp. 30-31.

diplomáticamente la Cruzada, y en la Dieta de Mantua (1459) pronunció una intensa oración al respecto. Y es que «para humanistas como Bessarion o Pío II, la caída de Constantinopla [...] significaba, además de un desastre político y una profanación religiosa, la desaparición del último testimonio de la Grecia clásica» [62]. En sus últimos años, sin que cesen sus preocupaciones políticas, sí disminuye la actividad diplomática y aumenta la preocupación por su herencia espiritual: en ese contexto se colocan tanto la tarea de revisión de sus obras como la donación, en 1468, a la República de Venecia de su Biblioteca —primer núcleo de la actual Biblioteca Marciana—, con el fin de evitar su dispersión [63].

En el plano cultural —para él inseparable de la dimensión política— su tarea de defensa de la tradición griega consistió en una incesante búsqueda y adquisición de textos, y en promocionar y llevar él mismo a cabo varias importantes traducciones, desde la *Metafísica* aristotélica a los *Memorables de Sócrates* de Jenofonte o la primera oración *Olintiaca* de Demóstenes. Su obra principal, escrita originariamente en griego, se titula *In calumniatorem Platonis*, consta de cuatro libros, y fue redactada en 1457-1458 y reelaborada en 1469 con vistas a la edición impresa que salió de las prensas de Sweynheym y Pannartz. Se trata de la respuesta a un "calumniador", Jorge Trapezunzio (1395-1486) —también conocido como Jorge de Trebisonda—, un griego que volveremos a encontrar en Venecia y que había sido amigo del cardenal. Trapezunzio había hecho pública una *Comparatio philosophorum Platonis et Aristotelis* (Comparación de los filósofos Platón y Aristóteles), donde atacaba ferozmente a Platón en favor de Aristóteles. Trapezunzio defendía un aristotelismo escolástico tradicional contra las innovaciones "peligrosas" representadas por cierto platonismo, como el de Gemistos Pletón y, aunque con otra perspectiva, del propio Bessarion. Mucho más que en motivos doctrinales, Trapezunzio se basa en la tradición griega antiplatónica para articular su crítica que apunta a *imperitia, discrepantia a nostra religione* y *vitae turpitudo* (impericia, discrepancia de nuestra religión y vida vergonzosa) del filósofo ateniense; pero también puede valerse de la recuperación de la principal fuente

[62] C. Ginzburg, *Indagini su Piero*, Turín, Einaudi, 1994², p. 85.

[63] Bianca, *Da Bisanzio a Roma*, cit., pp. 35-41 y 47-51; cf. G. Fiaccadori (ed.), *Bessarione e l'Umanesimo. Catalogo della mostra*, Nápoles, Vivarium, 1994, y vid. también abajo, capítulo 5.

sobre las biografías de filósofos antiguos en el siglo XV, la *Vidas* de Diógenes Laercio [64]. Frente a ello, Bessarion intentaba demostrar la convergencia, posible y necesaria, de las dos doctrinas en nombre de la común matriz griega, pero siempre a la luz del pensamiento neoplatónico.

En torno a la polémica se adivinan diferentes opciones políticas acerca del papel de la Iglesia en el diálogo con Oriente y los musulmanes, y detrás de la postura de Trapezunzio se vislumbra un ataque a Bessarion y su círculo. Trapezunzio, en efecto, aboga por la contraposición frontal y —favorecido por el clima pesimista creado por la toma de Constantinopla— denuncia como traición a los valores de Occidente cualquier intento de aproximación [65]. El intento político es demostrado también por la circunstancia de que, en realidad, el propio Trebisonda había traducido obras de Platón, como las *Leyes* y el *Parménides*, este último justamente en la misma época en que escribía su *Comparatio*. Y a pesar de la virulencia de sus ataques, no iba desencaminado, porque el platonismo de Bessarion y su círculo remitía inevitablemente a una postura bien distinta, significaba vocación irenista, intento de tender puentes, buscar lazos entre culturas y civilizaciones, en la línea, por ejemplo, del *De pace fidei* escrito por Cusano en 1453 con la intención de propugnar el acuerdo entre las religiones bajo el signo de una única fe. Esta clase de "platonismo" tiene una vocación sincretista, busca la concordancia entre cultura latina y griega, pero también sostiene la convergencia, en aras de una única Verdad, de las «raíces hebraicas, platónicas y helenísticas del pensamiento teológico cristiano», es decir la integración de la gran filosofía pagana con el pensamiento judeocristiano [66].

La casa del cardenal se había convertido en un punto de referencia para bizantinos en fuga, y su actividad de salvaguardia y fomento de la cultura griega se hizo cada vez más intensa, a través de la multiplicación de sus relaciones —por ejemplo con Valla o con Biondo Flavio— y de la adquisición de libros y la transcripción de códices [67]. En la llamada "academia" de Bessarion participaron amigos y protegidos,

[64] Cf. A. Pontani, *Note sulla controversia platonico-aristotelica del Quattrocento*, en *Contributi di Filologia greca medievale e moderna*, Catania, Universidad, 1989, pp. 99-165.
[65] Véase E. Garin, *Umanisti artisti scienziati. Studi sul rinascimento italiano*, Roma, Editori Riuniti, 1989, p. 107.
[66] De Caprio, «Roma», p. 404.
[67] Cf. Bianca, *Da Bisanzio a Roma*, pp. 23-28.

italianos y griegos, como Giovanni Andrea Bussi o Teodoro Gaza (ca. 1400-1470), quien destacará en Italia —donde había llegado en 1440— como traductor y profesor de griego, llevando sus conocimientos de filosofía y literatura griegas, además de a Roma, a Ferrara, Mantua y Nápoles. La "academia" era en realidad un círculo intelectual dedicado especialmente a las traducciones del griego al latín, al acopio de textos griegos procedentes de los territorios ocupados del Imperio y al estudio de temas platónicos; este último es sin duda «la línea principal de intervención cultural» del grupo del cardenal, una línea en la que caben no sólo las obras de Platón, sino el neoplatonismo medieval e incluso intereses aristotélicos [68].

El principal colaborador romano del cardenal fue Niccolò Perotti (1429/30-1480), «exponente no secundario del Humanismo romano», aunque, por sus compromisos políticos, no siempre residiera establemente en la ciudad [69]. Había estudiado con Vittorino da Feltre y trabajado como copista. Llegado a Roma al final del pontificado de Eugenio IV, pasó de inmediato al servicio de Bessarion, al que acompañó en sus numerosos viajes diplomáticos y del que también escribió una biografía. Su carrera eclesiástica le llevó a ocupar el obispado de Siponto en 1458. Amigo de Lorenzo Valla, su fama se debe ante todo a su manual de gramática, afortunado reflejo de los nuevos planteamientos gramaticales humanistas, los *Rudimenta grammatices*. También se le debe un amplio comentario a los epigramas de Marcial, el *Cornu copiae*, «que es al mismo tiempo un léxico latino [...] y también una enciclopedia» [70]. Su implicación en el mundo cultural romano le llevó a tomar partido en varias de las habituales disputas humanísticas, por ejemplo a favor de Valla contra Poggio Bracciolini y, precisamente, con Bessarion contra Trapezunzio, contra el cual dirigió una *Refutatio deliramentorum Georgii Trapezunzii cretensis* (Refutación de los delirios de Jorge Trapezunzio de Creta), en realidad fruto de la colaboración de varios miembros del círculo [71], y la traducción al latín del *In calumniatorem Platonis* de su protector.

[68] De Caprio, «Roma», p. 403; cf. Bianca, op. cit., pp. 59-72.

[69] L. Stock, *Studi sul Cornu Copiae*, Pisa, ETS, 2002, pp. 11-14 (11); cf. también D'Amico, op. cit., pp. 13-14.

[70] Stock, *Studi*, cit., p. 18.

[71] Cf. J. Monfasani, «Il Perotti e la controversia tra platonici e aristotelici», *Res publica litterarum*, IV (1981), pp. 202-207.

4.5. Dos figuras principales

Poggio Bracciolini

Moralista, polemista, escritor brillante e innovador, corifeo de los *studia humanitatis* desde la primera fase, Poggio (Terranuova, Arezzo, 1380-Florencia, 1459) había tenido una juventud difícil. Arruinada su familia, se desplazó a Florencia para cursar los estudios, y ahí para mantenerse se empleó como copista, lo que le permitió familiarizarse tanto con los textos clásicos como con las técnicas de escritura, que luego él mismo ayudó a hacer evolucionar (véase arriba, cap. 1) [72].

Pero la carrera intelectual de Poggio no se desarrolló en Florencia, sino en la curia y a ello el gran humanista toscano debió su éxito no sólo cultural sino también social. En este sentido, Poggio es la expresión del cosmopolitismo curial y de las posibilidades de movilidad social que se abrían para el humanista convenientemente formado [73]. No es casual que fuera el propio Coluccio, quien contaba con buenas amistades en los ambientes curiales, quien alentó a Poggio a dar el salto hacia Roma.

Su servicio en la curia conoció dos etapas. La primera, iniciada con Gregorio XII, puede bien definirse la fase "heroica" y se desarrolló entre Roma y Europa, en el séquito de los papas empeñados en la solución del cisma. Fue entonces cuando Poggio realizó los viajes que le permitieron sus célebres descubrimientos de textos clásicos (vid. cap. 1). Con Martín V, Poggio, probablemente por su colaboración con el depuesto papa "pisano" Juan XXIII, no fue confirmado en su puesto de secretario apostólico en la curia. Así, entre 1418 y 1423 vivió en Inglaterra, al servicio del obispo Enrique de Beaufort, conocido en 1417 en Mantua. A pesar de que seguirá manteniendo contactos con Inglaterra durante muchos años [74], a juzgar por sus propias epístolas el paréntesis inglés no le agradó al humanista, quien en sus cartas al amigo Niccoli expresa continuamente su ansioso deseo de volver. Esto le fue posible en 1423, cuando, al reincorporarse en su

[72] Cf. Garin, *Umanisti artisti scienziati*, cit., pp. 49-62.
[73] Cf. P. G. Gordan, «Poggio at the Curia», en *Umanesimo a Roma nel Quattrocento*, pp. 113-126; D'Amico, op. cit., p. 67.
[74] Cf. Gordan, art. cit., pp. 117-119.

puesto de secretario, se inicia su segunda y definitiva etapa en la curia, que se prolongará durante treinta años. Son los años en los que ven la luz las obras de mayor empeño antropológico, moral, político, social, siempre en una perspectiva donde clasicismo, retórica y *humanitas* se acompañan con la «abierta reivindicación de la plena dignidad del laico, en el ámbito mismo de las estructuras eclesiásticas y ante los poderosos de la tierra» [75]. Al mismo tiempo, se dedicaba a las traducciones del griego —Jenofonte, Diodoro de Sicilia, Luciano—, pese a no tener un profundo conocimiento de esta lengua, ya que sus intereses siempre estuvieron orientados a la cultura latina, entendida como cultura viva y dirigida a su tiempo.

Así, en la línea del Petrarca maduro, filósofo moral, entre los años veinte y cuarenta ven la luz sus obras mayores y de mayor compromiso moral e intelectual, todas orientadas a la explicación de su propio mundo, todas construidas «en torno a bien determinados acontecimientos», inspiradas en lo contemporáneo, movidas por fuertes preocupaciones políticas, en una perspectiva constantemente ética y considerando (a diferencia de Bruni, sólo centrado en Florencia) «la historia de Europa e incluso de países exóticos», lo que es indicio de un cierto "relativismo" poggiano [76].

De finales de los años veinte es el *De avaritia*, una escenificación del conflicto entre las ideas de los humanistas curiales y las de los frailes mendicantes, cuyos planteamientos encontraban expresión en la predicación de san Bernardino de Siena. De hecho, el diálogo arranca precisamente con un debate sobre la predicación del santo, sometida por uno de los personajes, Cencio de' Rustici (en algunos casos, portavoz del autor), a duras críticas que remiten a la naturaleza "sofista" de la predicación, que altera los sentimientos sin estimular la racionalidad. La obra pone en boca de sus varios personajes —los principales son Andrés de Constantinopla y Antonio Loschi— un complejo debate sobre el tema de la avaricia, entendida en un sentido económico que va desde la usura a la licitud de la ganancia en sí misma. Es imposible seguir los vericuetos de la argumentación del diálogo que se hace eco de un amplio debate contemporáneo. Sin embargo,

[75] R. Fubini, «Il "teatro del mondo" nelle prospettive morali e storico-politiche di Poggio Bracciolini», en *Umanesimo e secolarizzazione*, pp. 221-300 (252); De Caprio, «Roma», p. 366.
[76] Fubini, «Il "teatro del mondo"», pp. 257-260.

como ha defendido Riccardo Fubini, se trata ante todo de denunciar la "inutilidad" y los efectos perversos de la predicación eclesiástica, de la que san Bernardino, con su obsesión por la avaricia, es un ejemplo paradigmático. Tales efectos tienen que ver esencialmente con la creación de una "doble moral" que, mientras estigmatiza los vicios, evita en realidad el enfrentamiento real con los problemas. Pero también en el *De avaritia* se critica la rígida moral estoica defendida por muchos humanistas, en nombre de un flexibilidad "prudente", más atenta a la realidad. En definitiva, se trata de una «denuncia de la inadecuación de los instrumentos de persuasión ético-religiosos» a los que se contrapone «una exhortación de lejana raigambre senequiana y petrarquesca [...] a la que el autor se esfuerza por adherirse [...] y un sincero reconocimiento de los motivos utilitaristas de la acción humana» [77]. Es evidente, aquí como en prácticamente toda la producción de Poggio, la seña de identidad laica, del "librepensador", cuyo relativismo no es abandono de la moral, sino tensión moral constante y sin descuentos.

En la misma línea de polémica antimonástica se sitúa otro diálogo, el *Contra hypocritas*, de 1447-1448, donde los "hipócritas" son los frailes de la observancia franciscana, «más parecidos a monos que a predicadores», acusados de «voluntad de poder hipócritamente disimulada» [78]. Y también hay aquí la «intervención en favor del Humanismo en la curia», en contra de «las tendencias pauperistas y antiintelectualistas de las órdenes monásticas» [79].

A medio camino entre la reflexión antropológica, la política y la social, se encuentra el *De nobilitate* (La nobleza), terminado en 1440, una obrita que retoma una clásica disputa humanística que en verdad se remonta a Dante: si la nobleza depende del nacimiento, de la "sangre", o si ésta se debe a los méritos individuales. Sin embargo, a diferencia de Dante, es el concepto mismo de nobleza que se ve sometido a una crítica implacable, que se sustenta, entre otras cosas, en la cons-

[77] Cf. R. Fubini, «Poggio e san Bernardino», en *Umanesimo e secolarizzazione*, pp. 183-216; también F. Tateo, *Tradizione e realtà nell'umanesimo italiano*, Bari, Dedalo, 1967, pp. 256-260; una interpretación distinta en J. Oppel, «San Bernardino de Siena and the Dialogue "On Avarice"», *Renaissance Quarterly*, 30/4 (1977), pp. 564-587.

[78] Fubini, «Poggio e san Bernardino», p. 186; cf. también Tateo, op. cit., pp. 261-264.

[79] De Caprio, «Roma», p. 367; cf. E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Milán, Bompiani, 1994, pp. 170-173.

tatación de la variedad de concepciones de la nobleza según los pueblos y las costumbres, así que «el nombre es el mismo para todos, la cosa, en cambio, difiere». Además, a diferencia de las ideas tradicionales del Humanismo, que sitúan la nobleza en la virtud, parece que ni siquiera ésta satisface a Poggio, reacio a admitir un orden metafísico de las cosas [80]. Quizá, la auténtica intención del humanista toscano era la de reivindicar, más allá de esquemas preordenados, el valor de la libertad individual del sabio, del intelectual que adquiere una forma relativa de *virtus* a través de sus conocimientos y de su coloquio con los antiguos escritores.

En el terreno contiguo de la especulación política, la aportación de Poggio consiste en su *De infelicitate principum* (La infelicidad de los príncipes), de 1444, donde, siempre en la forma dialógica, típicamente humanística, se debate si el poder puede dar la felicidad o corrompe inevitablemente al que lo ejerce. La tesis más "extremista" es defendida, como en otras ocasiones (por ejemplo, en los *Dialogi ad Petrum Histrum* de Bruni; vid. apartado 1.2), por el amigo Niccoli. El *De infelicitate* es una obra especialmente original dentro del universo poggiano, un *speculum principis* "sui generis", que utiliza los elementos teóricos de la reflexión sobre la tiranía para aplicarlos, al menos en forma hipotética, al poder en general, así que la exigencia de *virtus* en los políticos y la concepción del poder como servicio, a la zaga de las ideas de Séneca, se convierten en una áspera crítica de la política contemporánea, que entre líneas involucra incluso a la propia curia. Pero, en el fondo, aquí también opera la misma intención que en el *De nobilitate*, consistente en demostrar que la única, verdadera forma de felicidad es la del sabio que sólo depende de sí mismo.

En un plano de reflexión más amplio —aunque siempre al hilo de la búsqueda de la virtud moral, que es el *leit motiv* de Poggio— los cuatro libros del *De varietate fortune* (La variedad de la fortuna), redactado en 1442-1448, son una suerte de galería o sucesión de acontecimientos que implican el dominio irracional del caso o la suerte, renunciando, en cierta medida, a una interpretación racional y aceptando la «inexistencia de valores sociales universales» [81]. Es notable el

[80] C. L. Fubini, *Umanesimo e secolarizzazione*, pp. 281-282.

[81] N. Struever, *The Language of History in the Renaissance*, Princeton, Princeton University Press, 1970, p. 187.

primer libro, con la célebre, ya mencionada, descripción de las ruinas de Roma, y el IV, que evidencia el gusto de lo maravilloso, al contar las aventuras del mercader Niccolò de' Conti y sus viajes a la India. Pero el sentido del *De varietate* está en su visión más bien pesimista acerca de la relación, que tanto preocupaba al Humanismo, entre la *fortuna*, que es casualidad, y la *virtus*, la virtud, que es la capacidad humana de sobreponerse a los eventos. Al hilo de la preocupación por el destino de Italia, aparece la metáfora, muy cara a Poggio, del "teatro del mundo", ese vaivén de los avatares (el "teatro") que conlleva la disolución de la ejemplaridad clásica tradicional, sumergida por la complejidad de la realidad que excluye una comprensión enteramente racional de la misma [82].

Se aprecia aquí un elemento muy propio de la postura de Poggio hacia la tradición, que no es sumisamente aceptada, sino puesta continuamente en tela de juicio; en este caso, la crítica va dirigida contra las concepciones racionalistas de Aristóteles y santo Tomás: para Poggio la *fortuna* tiene márgenes más amplios de actuación y, por tanto, ni "doctrinarismo ético" ni orden natural pueden agotar la comprensión de la realidad. Pero, más en general, es evidente que «Poggio no quiere examinar los textos antiguos, sino sacar de ellos, por así decirlo, marginalmente enseñanzas parciales, útiles para la experiencia propia y la de sus tiempos» [83].

Bajo el pontificado de Nicolás V, con el retorno de su feroz adversario Valla a Roma —con el que se cruzaban vitriólicas *Invective*—, envuelto en polémicas, no sólo intelectuales, en varios frentes, Poggio alcanzaba a completar su célebre recopilación de sus 273 *Facetie*, una colección de historietas y chistes de todo tipo, redactados en un latín vivaz y coloquial, que no evitaban los tonos más provocativos y licenciosos, y se cebaban especialmente con los defectos de los frailes, construyendo una amplia galería de tipos humanos y de géneros cómicos capaz de innovar, a la luz del *De oratore* de Cicerón, la tradición del *exemplum* medieval y ponerse así a la altura de los modelos clásicos [84].

[82] Cf. Fubini, «Il "teatro del mondo"», pp. 259-264; «Papato e storiografia», p. 328.
[83] Fubini, «Il "teatro del mondo"», pp. 251, 284-285 y *passim*.
[84] Cf. F. Tateo, «La raccolta delle "Facetie" e lo stile "comico" di Poggio», en *Poggio Bracciolini: 1380-1980. Nel sesto centenario della nascita*, Florencia, Sansoni, 1982, pp. 217-228.

Acto seguido, aceptaba lo que años antes había rechazado, esto es, desempeñar el devaluado cargo de canciller de la Florencia de los Medici, a partir de 1453. El tono de sus últimas obras se hace ahora amargo, más crítico, cada vez más escéptico: hacia la Iglesia como hacia Florencia, en nombre de un confuso "pacifismo" y de un escepticismo que sólo se aplaca en la amarga nostalgia del pasado. En Florencia ven la luz el *De miseria humane conditionis* (La miseria de la condición humana), una reflexión pesimista originada por la caída de Constantinopla y que se traduce en una agria crítica al Papado y al Imperio de Roma; la *Disceptatio convivalis* (Disertación convival) sobre leyes y medicina —un tema tradicional del Humanismo, que Poggio desarrolla, sin embargo, con cierto espíritu paródico— y sus ambiguas *Historie florentini populi*, que se proponían relatar las sucesivas luchas de Florencia con los otros Estados italianos en los últimos cien años y que aparecen muy marcadas por este pesimismo crítico; por lo demás, la obra quedó interrumpida a causa de su muerte [85]. Como Bruni, Poggio recibió honores fúnebres solemnes y con su amigo de siempre fue sepultado en la iglesia de Santa Croce.

Siguiendo una costumbre propia de muchos humanistas, Poggio también quiso hacer públicas sus cartas, y de hecho su *Epistolario* es un testimonio extraordinario de su personalidad y de su tiempo. Ya desde los años treinta, el humanista decidió recopilar sus cartas sueltas, reuniendo en primer lugar las que había intercambiado con su amigo Niccolò Niccoli; sucesivamente, en 1438, amplió la colección con cartas a otros destinatarios; finalmente, en los últimos años de su vida, reunió las misivas redactadas entre 1445 y 1459, subdividiéndolas en nueve libros [86]. Al igual que muchos humanistas, Poggio reelaboraba sus cartas originales en un sentido literario, generalmente eliminando referencias concretas o detalles demasiado nimios. En efecto, el epistolario, un género literario de ascendencia petrarquesca, tiene la finalidad de ofrecer una imagen algo estilizada del autor, crear una atmósfera de conversación culta, propia de *res publica* de las letras, donde primase la variedad de los argumentos y la vivacidad del estilo,

[85] C. Dubini, «Il "teatro del mondo"», pp. 290-300.
[86] H. Hart, «Introduzione» a Poggio Bracciolini, *Epistole*, Florencia, Olschki, 1984, pp. XI-XIX.

según una estrategia que, al matizar los elementos más contingentes y privados, presentara en las epístolas «una prosa de arte sustraída a la temporalidad» [87]. Y si en lo que respecta a la voluntad organizativa, el precedente literario es Petrarca, en el estilo y en la construcción retórica es Cicerón el modelo, sobre todo por lo que respecta a la colección de cartas a Niccoli [88]. Otras epístolas quedaron sueltas y se han transmitido independientemente. Es el caso, por ejemplo, del célebre cruce epistolar con Guarino de Verona sobre la cuestión de la superioridad de César sobre Escipión, o viceversa, un tema bastante debatido en ambientes humanísticos por su vinculación simbólica con las formas de gobierno y el modelo de príncipe; en la controversia, Poggio abogaba por Escipión, como dechado de caudillo "republicano", mientras que Guarino defendía al más "monárquico" César [89]. Es importante mencionar la riqueza lingüística del latín de Poggio, una lengua no encerrada (como sucederá en las últimas fases del Humanismo) en el corsé de las reglas gramaticales, sino que se vale de la aportación de las tradiciones medievales y de la flexibilidad de la lengua vulgar, con un desparpajo tal que Valla no dudó en atacar, en una de sus invectivas, el latín poggiano, con la tacha de cometer «más errores que palabras» (en su *Antidotum I in Poggium* [90]).

Es imposible enumerar aquí siquiera someramente la impresionante variedad de temas tratados por Poggio en el *Epistolario*, desde los rápidos billetes de recomendación para un protegido, hasta el relato de la espera de una ocasión para volver de Inglaterra; desde la polémica religiosa o antieclesiástica al escepticismo sobre la "democracia florentina", a la reclamación de libros a Niccoli o a las confidencias sobre personajes de la curia. Hay cartas que se parecen a tratados teóricos; otras exhiben una familiaridad que las acerca más a la manera moderna de concebir la correspondencia epistolar, y no es raro que Poggio bromee con su interlocutor o lo regañe, sobre todo si es Niccoli; en otros casos, se asiste a auténticas narraciones que recuerdan las *Facetie*.

[87] Ibid., p. CIV.
[88] Ibid.
[89] Cf. G. Crevatin, «La politica e la retorica. Poggio e la controversia su Cesare e Scipione. Con una nuova edizione della lettera a Scipione Mainenti», en *Poggio Bracciolini. Nel VI centenario della nascita*, cit., pp. 280-342; D. Canfora, *La controversia di Poggio Bracciolini e Guarino Veronese su Cesare e Scipione*, Florencia, Olschki, 2001.
[90] Cf. Hart, «Introduzione», cit., p. CXVI.

Pero sí hay que subrayar que su estilo se erigió en modelo para generaciones de humanistas y algunas de sus misivas llegaron a convertirse en auténticos estandartes del espíritu humanístico. Además de la ya recordada (arriba, cap. 1) carta sobre el rescate de Quintiliano de la cárcel monástica, dos epístolas de aquellos años destacan por su brillantez, su hondo significado ideológico y su dilatado éxito europeo[91]. La primera es la célebre descripción de los baños de Baden, dirigida desde esa ciudad alemana a Niccoli, el 18 de mayo de 1416. Poggio observa, con un sentimiento que mezcla la envidia y la curiosidad, cómo los alemanes suelen bañarse en las termas semidesnudos y todos juntos. Es una descripción llena de finura antropológica, que se hace más preciosa con la comparación con los juegos florales antiguos:

> Es motivo de sonrisa ver a las viejecitas decrépitas entrar en el agua desnudas al mismo tiempo que las jovencitas, ante los ojos de los hombres, enseñándoles las partes pudendas y las nalgas. Más de una vez me he reído mirando esta singular especie de espectáculo, acordándome de los Juegos florales, y he admirado la simplicidad de esta gente, que no se para a mirar ni sospecha o dice algo de malo. [...] A cualquiera le está permitido acercarse y quedarse para charlar, bromear o relajarse, hasta el punto que al entrar y al salir del agua, las mujeres pueden verse desnudas en la mayor parte de su cuerpo [...] Yo, desde la barandilla, lo observaba todo, contemplando los usos, las costumbres [...] Podrían vivir en la república de Platón, poniéndolo todo en común, ya que, sin conocer su doctrina, se les veía tan prestos para aceptarla [...] ¡Ay, qué distintas son esas costumbres de las nuestras! Nosotros todo lo tomamos siempre de la peor manera, nos deleitamos de las calumnias y las críticas hasta tal punto que si vemos un pequeño detalle, de inmediato atestiguamos que es un manifiesto crimen. Tengo envidia de la tranquilidad de ellos, y aborrezco nuestra perversidad...

Es el retrato, ciertamente idealizado, de una sociedad casi "natural", voluntariamente contrapuesta a la sociedad "cultural" italiana, encorsetada en las normas sociales. Y es notable la capacidad de entrelazar el brío de la narración con la reflexión moral, típica de Poggio, de sabor epicúreo, y la observación culta, que deja entrever una postura severamente crítica de denuncia de la hipocresía social[92].

[91] Véase Garin, *Umanisti artisti scienziati*, cit., pp. 57-59.
[92] Cf. Fubini, «Il "teatro del mondo"», pp. 241-243.

La otra carta célebre, dirigida a Leonardo Bruni el 30 de mayo de 1416, es el dramático relato de la muerte heroica de Jerónimo de Praga, el hereje que había sido capturado con el engaño por los prelados del Concilio de Constanza y ajusticiado en la horca. La narración de Poggio rebosa admiración hacia este hombre —que no por caso él compara con el héroe romano Catón—, que hasta el final no quiso renunciar a sus ideas. La nobleza del pragués —«ninguno de los estoicos tuvo un ánimo tan constante», escribe Poggio—, firme en afrontar —«iocunda fronte»— la muerte sin abjurar, contrasta con la mezquindad de los prelados: las duras palabras de Jerónimo parecen encontrar el acuerdo de Poggio: «Dijo que nada tenía contra el prestigio de la Iglesia de Dios, sino contra los abusos de los clérigos, contra la soberbia, la pompa y el fasto de los prelados». La conclusión del humanista es desconsolada: la virtud del hombre elocuente es grande, pero «me temo que la naturaleza le concedió todas estas dotes para su ruina» [93].

Toda la producción moral de Poggio pone al descubierto «el retrato de una edad de desorden, reflejada en la imagen antigua del "teatro del mundo"», una crisis de confianza en las instituciones y en «tradiciones, paradigmas, finalidades», que lleva a un «antidoctrinalismo absoluto» por el que el campo de la historia es «relativización y vaciado de los valores ejemplares» [94]. En este sentido, es posible valorar el relativismo y el "escepticismo" de Poggio, quien rehuye de las causas metafísicas y se mide con los eventos concretos, con la irracionalidad de la "fortuna", con las pulsiones de los hombres reales [95]. Para Poggio, la moral no puede ofrecer sino enseñanzas parciales, adaptadas a los tiempos: la ética resulta relativizada, pero no en sentido totalmente escéptico, ya que el riesgo del nihilismo se compensa con la idea humanística de la *coloquialidad* y la *libertad*, entendidas como «coherencia moral de vida, una tolerancia que nace de la convicción de que la verdad se refuerza en la discusión», lo que explica la elección dialógica y lleva a la «abierta reivindicación de la laicidad» [96]. La elección ética se hace, pues, más compleja y más refinada, porque no está sometida a pautas metafísicas ni ontológicas [97].

[93] Cf. ibid., pp. 243-244.
[94] Ibid., pp. 228-229.
[95] Cf. Streuver, *The Language*, cit., p. 171.
[96] Fubini, op. cit., p. 252.
[97] Struever, op. cit., pp. 176-188.

Quizá pueda hablarse de una suerte de epicureísmo, entendido como «precariedad de criterios de juicio no meramente negativos»: «nulla doctrina tradi possit» (ninguna doctrina se puede transmitir), había dicho en otro diálogo; pero este "epicureísmo", mezclado con una dosis de ironía, tiene su limitación precisamente en el estoicismo templado de Séneca, que permite, a pesar de todo, la búsqueda de la *virtus* a través no ya de una armazón de valores ontológicos y definidos, sino de una constante y autorreflexiva «vigilancia ética» [98].

Biondo Flavio

Nacido en Forlí (Romaña) en 1392 de una familia acomodada, Biondo había iniciado su carrera en las cortes de las pequeñas ciudades del Norte, Rímini y Mantua, para pasar en 1423 al servicio de Venecia de la mano del diplomático y humanista veneciano Francesco Barbaro. Son años también de formación intelectual: Biondo se introduce en la cultura humanística bajo los auspicios de Guarino, conocido en 1420 en Verona y con el que pronto estableció una relación de amistad. Guarino favoreció su acercamiento a textos clásicos, Plutarco, Agustín, Justino y, sobre todo, Cicerón. Es significativo que el primer testimonio de su interés por la obra de Leonardo Bruni sea la transcripción del *De militia* de aquél, una obra en la que «en la comparación de instituciones antiguas y recientes, aparecen ya esbozadas las líneas de desarrollo de su investigación histórico-anticuaria» [99]. Tras la vuelta a Forlí, entra al servicio del gobernador eclesiástico B. Capranica, y a partir de ahí medita emplearse establemente en la curia, lo que consigue en 1432, llegando a Roma como notario de la Cámara apostólica y luego secretario papal. Desde 1434 está entre los más estrechos colaboradores de Eugenio IV, conduciendo, en aquellos años turbulentos, continuas campañas diplomáticas y una intensa actividad política, que culmina en su destacado papel en la preparación del Concilio de Ferrara-Florencia: será él el único de entre los secretarios en suscribir el Decreto de Unión entre las dos confesiones, cuyo texto transcribirá en sus *Historiae*. También fue él quien redactó el decreto

[98] Ibid., p. 198.
[99] Fubini, en *DBI*, 10, 1968, pp. 539-540 (539).

de condena del Concilio de Basilea en 1439, seguido por el «solemne anatema contra los príncipes conciliares [los cardenales rebeldes al Papado]» [100]. Su influencia en la curia no hacía más que aumentar, lo que le procuraba prestigio y amistades, por ejemplo con Bruni, quien le pide hacer de trámite para la dedicatoria a Eugenio IV de su versión de la *Política* de Aristóteles. La estancia de la curia en Florencia en los años treinta favoreció su inmersión en el ambiente florentino, y de ahí surgió, como hemos visto, su *De verbis romanae locutionis*, donde ya se aprecian los intereses históricos que caracterizarán su obra posterior. Una época de relativo distanciamiento de la curia, probablemente por razones económicas y por disensiones políticas con Nicolás V, lo llevó por varios centros italianos y propició su encuentro con el rey Alfonso I de Nápoles, al que dedicó una obra. Con la vuelta a Roma, en 1453, se volcaba en la Cruzada, componiendo un *De expeditione in Turcos* (La misión contra los turcos), que dedicaba al propio Alfonso. Pero desde entonces la actividad en la curia de Biondo disminuye, aunque sus contactos culturales siguen, en especial con el cardenal Bessarion. Sus últimos años se vieron amargados por las dificultades económicas. La muerte lo sorprendió en 1463, cuando planeaba completar su obra más importante, las *Historiarum ad inclinatione Romani imperii Decades*.

En el mapa del Humanismo italiano, Biondo —calificado con feliz definición de «historiador políticamente comprometido» [101]— representa, en lo ideológico y por ende también en lo cultural, el extremo opuesto de su amigo Leonardo Bruni. Si éste fue adalid "republicano" y corifeo de la "libertad" municipal florentina, Biondo, por formación y mentalidad, hace referencia a los centros señoriales, Milán y Rávena en especial, a la república patricia de Venecia y sobre todo a la curia. Su actividad de investigación tiene un marcado perfil histórico-cultural y una clara voluntad política, lo que explica su predilección por la investigación anticuaria, erudita, histórica y geográfica.

La obra de mayor empeño doctrinal de Biondo son las *Historiarum ab inclinatione Romani imperii Decades* (Décadas de historias desde la caída del Imperio de Roma), que responden a un interés surgido en las conversaciones florentinas y por influjo de las *Historiae*

[100] Ibid., p. 541.

[101] R. Cappelletto, «Biondo Flavio, Italia illustrata», en *Letteratura italiana. Le Opere*, cit., p. 691.

florentini populi que Bruni iba componiendo en aquellos tiempos. En un principio, la obra debía comenzar por la época contemporánea, con la muerte de Martín V, pero con sucesivas revisiones, Biondo llegaba en 1453 al plan definitivo, que incluía la historia de Italia desde la caída del Imperio, según una línea que «por un lado [seguía] la historia del declive del Imperio [...]; por otro dirigía su interés a los orígenes y los avatares de los pueblos modernos, y en particular de Italia» [102]. En su versión final, la obra se subdivide de esta forma: I década: desde el Saco de Roma por Alarico (que Biondo pone en el 412 y no en el 410) hasta el año 754; década II: hasta 1402 (año de la muerte de Gian Galeazzo Visconti, señor de Milán); década III: 1412-1439 (final del Concilio de Florencia); década IV: 1440-1441. Esta periodización, que asume como punto de partida el fin del Imperio antiguo, contrasta con la ideología "republicana" florentina sostenida por Bruni, según la cual la decadencia itálica comenzaba justamente con el fin de la República romana y la instauración del Imperio. Biondo es consciente de esta diferencia, que él utiliza con el fin de ensalzar la Roma actual: «Leonardo pretende que Florencia sea la heredera del dominio del pueblo romano [...] como si la misma Roma hubiese muerto» [103].

Tal como recuerda Lapo de Castiglionchio en una epístola, la novedad del planteamiento de Biondo consistía en la importancia otorgada a la historia contemporánea y en una concepción de la misma no limitada a la historia local, sino que tuviese en cuenta los acontecimientos de toda Italia. Además, mérito particular de Biondo era el rigor en la evaluación de los testimonios históricos, «investigando et percunctando», en palabras de Lapo [104]. En efecto, el uso escrupuloso de las fuentes documentales —entendidas en el sentido amplio de textos, pinturas, leyes, etc.—, y especialmente el afán de recopilar todos los testimonios de un evento, caracterizan a la praxis historiográfica del humanista forlivés. Por otra parte, la flexibilidad de sus posiciones en cuestiones lingüísticas, muy lejos del clasicismo, queda patente en su aceptación del uso de vocablos nuevos para designar instrumentos nuevos, como armas o instituciones desconocidas en la Antigüedad.

[102] Fubini, *DBI*, p. 544; cf. De Caprio, «Roma», p. 379.
[103] Cf. De Caprio, «Roma», pp. 380-381.
[104] Cf. Fubini, *DBI*, p. 543.

La caracterización de los siglos medievales como época de decadencia vinculada con el fin de la fortuna política de Roma cristalizaba en las *Historiae* e implicaba la selección de sus fuentes, superando la concepción, típicamente medieval, de la historia como narración universal o crónica local y lejos de planteamientos providenciales o afanes moralistas; el modelo son las *Décadas* de Tito Livio [105]. Aspectos típicos del ideario humanístico son la aspiración a la paz y el ideal de buen gobierno, libre de condicionamientos feudales. En definitiva, Biondo trazaba un «cuadro de civilización» donde emergía con claridad la conciencia de la formación de una Italia moderna, opuesta a la romana antigua [106].

En el contexto de la vuelta de la curia a Roma en 1443 y de las exigencias de reordenación administrativa y urbanística se sitúa la composición de la *Roma instaurata*, un texto publicado en 1446 que conjuga las preocupaciones contemporáneas del autor con sus conocimientos anticuarios y arqueológicos [107]. Se trata de una suerte de "guía" de Roma, una reseña topográfica, de carácter erudito, de los lugares centrales de la ciudad que tiene en cuenta aspectos institucionales, religiosos y en general de civilización. No faltan noticias sobre las más recientes excavaciones arqueológicas y es notable la atención a los aspectos institucionales, como cuando, por ejemplo, lamenta la ruina de los acueductos atribuyéndola a la falta de tutela administrativa [108].

Ese mismo contexto de intereses romanos da origen a la *Roma triumphans*, «una reconstrucción sistemática de la vida pública y privada de los romanos», redactada en la segunda mitad de los años cincuenta. Una vez más, Biondo cuenta con un aparato de fuentes, excepcional por calidad y cantidad, incluidos los testimonios más preciosos o menos conocidos y las fuentes no literarias, como inscripciones, monedas o leyes [109]. La obra se subdivide en 10 libros, que van de la exposición de la religión y el culto, a la administración, el derecho, la milicia, hasta las instituciones privadas, el matrimonio, la edu-

[105] Cf. De Caprio, «Roma», p. 379.
[106] Fubini, art. cit., p. 547.
[107] Cf. Stinger, op. cit., pp. 170-171.
[108] Fubini, art. cit., p. 548.
[109] Ibid., p. 552; cf. también Stinger, op. cit., pp. 183-184.

cación, los medios de transporte, etc., para culminar, en el libro X, con una reseña de los triunfos romanos —de ahí el título—, que a su vez da lugar al llamamiento a un gran triunfo del orbe cristiano sobre los turcos, lo que reitera su idea política «de la Iglesia como heredera de la universalidad de Roma» [110].

Los intereses italianos de Biondo vuelven en la *Italia illustrata*, una descripción geográfica, histórica y arqueológica de la Península que de alguna manera representa la prosecución y una ampliación de las investigaciones llevadas a cabo con la *Roma instaurata*. Concebida y comenzada en la época de alejamiento de la curia, a caballo entre los años cuarenta y cincuenta, la obra estaba concluida en 1453 con dedicatoria a Nicolás V. Biondo se sirvió, para la recopilación de materiales, de diversos amigos "corresponsales", algunos muy importantes como Francesco Barbaro [111]. En el Prefacio, Biondo exponía así su plan de trabajo:

> Después de haber recorrido toda Italia, enumeraré a los hombres más eminentes nacidos antiguamente en cada ciudad y a los que todavía viven [...] y narraré en breve los hechos dignos de recuerdo sobre la historia de cada localidad, así que ésta no sea sólo una descripción de Italia, sino también un catálogo de sus hombres ilustres y valiosos y también un compendio de una parte no pequeña de la historia de Italia [112].

El resultado fue una estructura original, «a medio camino entre la descripción geográfica y el compendio histórico, entre el tratado de topografía y de toponomástica y la historia de la cultura», que recorría, con un constante intento comparativo entre antiguo y moderno, las 18 regiones peninsulares (las islas quedaban excluidas), procurando compaginar la *Historia Natural* de Plinio y la partición de la época augustea con las definiciones al uso en la Iglesia contemporánea.

En general es notable el trabajo de evaluación de los geógrafos antiguos, que no excluye la selección y la corrección, y no faltan detalles preciosos, como el esbozo de historia del Humanismo o el célebre pasaje sobre la invención de la brújula. Pero el sentido más profundo de la obra descansa en su conciencia de «una Italia idealmente unida [...]

[110] Fubini, art. cit., p. 553.
[111] Cf. Cappelletto, op. cit., pp. 684-686.
[112] Ibid., p. 689.

en la confianza en la nueva latinidad y en la cultura reconquistada, capaz de superar cualquier fractura interna y cualquier desintegración política» [113].

La actividad intelectual de Biondo sólo por aproximación puede definirse, como suele hacerse, "anticuaria"; su dimensión es en realidad mucho más amplia que la noción moderna de anticuaria, porque va más allá de la investigación arqueológica e incluye todos los aspectos de la Antigüedad, institucionales, jurídicos, monumentales, además de históricos en sentido estricto y, naturalmente, literarios.

El sentido de su actividad de investigación descansa en la propuesta de la civilización clásica como un paradigma ideal con el que confrontar sistemática y programáticamente la época moderna, no ya para intentar una imposible vuelta atrás, sino para funcionar como estímulo y término de comparación. De esta manera, la Antigüedad se hace modelo ejemplar en «una obra de reconstrucción de la clasicidad no asépticamente "científica", sino también instrumento de intervención en la realidad contemporánea» [114].

[113] Ibid., p. 688-695.
[114] De Caprio, «Roma», p. 377.

Cronología de los papas del siglo XV

(Entre paréntesis, la ciudad de nacimiento; los años de pontificado; el nombre secular; en cuerpo menor, los papas cismáticos)

Bonifacio IX (Nápoles; 1389-1404; Pietro Tomacelli)
Inocencio VII (Sulmona; 1404-1406; Cosimo de' Migliorati)
Gregorio XII (Venecia; 1406-1409; Angelo Correr; depuesto en el Concilio de Pisa en 1409, renunció en 1415; murió en 1417).

Papas «aviñoneses» - Cisma de Occidente de 1378

Clemente VII (Ginebra; 1378-1394; Roberto dei Conti di Savoia)
Benedicto XIII (Illueca, Aragón; 1394-1414; Pedro de Luna, depuesto en 1414, re-elegido en 1417)
Clemente VIII (Barcelona; 1423-1429; Gil Sánchez Muñoz; renunció en 1429; murió en 1446)
Benedicto XIV (1425-1430; Bernardo Garnier)

Papas «pisanos»

Alejandro V (Candia; 1409-1410; Pietro Filargis)
Juan XXIII (Ischia; 1410-1415; Baldassarre Cossa, depuesto en 1415; murió en 1419)

Martín V (Gennazzano, Roma; 1417-1431; Oddone Colonna)
Eugenio IV (Venecia; 1431-1447; Gabriele Condulmer)
[Félix V (1439-1449; Amedeo Duque de Savoia: elegido en Basilea, renunció en Lausana)]
Nicolás V (Sarzana; 1447-1455; Tommaso Parentucelli)
Calixto III (Játiva, Valencia; 1455-1458; Alfonso Borgia)
Pío II (Corsignano-Pienza; 1458-1464; Enea Silvio Piccolomini)
Paulo II (Venezia; 1464-1471; Pietro Barbo)
Sixto IV (Celle Ligure, Savona; 1471-1484; Francesco Della Rovere)
Inocencio VIII (Génova; 1484-1492; Giovan Battista Cybo)
Alejandro VI (Játiva, Valencia; 1492-1503; Rodrigo Borgia)

CAPÍTULO 5

VENECIA: HUMANISMO PATRICIO

5.1. El ambiente cultural

A finales del siglo XIV y a lo largo del XV, la República de Venecia, una de las más antiguas del mundo, había asumido de forma definitiva sus características de Estado aristocrático basado en el poder de un patriciado ciudadano formado por un número limitado de familias, las cuales gestionaban en exclusiva el poder dentro de una asamblea general llamada *Maggior Consiglio* (Consejo Mayor) y del Senado, más restringido. La aristocracia veneciana tenía una estructura muy compleja y diversificada, y en ella tenía un papel relevante no sólo la riqueza económica, sino la antigüedad de la estirpe y la amplitud de los "clanes" anexos. A la cabeza del Estado estaba el *Doge* (Duque), normalmente un individuo anciano, elegido de por vida, pero cuyo poder se veía limitado por su propio Consejo y por una amplia red de vigilancia de su actuación. Los demás estamentos no participaban en las decisiones políticas, pero sí podían hacer oír su voz a través de las muchas corporaciones en que estaban or-

ganizados y, por lo demás, se sentían todos parte de un único proyecto [1].

Venecia es, ante todo, una ciudad comercial, colocada en el ápice de una amplia red de intercambios con el Levante, sobre todo Constantinopla, Siria y Alejandría. La ciudad culminaba, a finales del siglo XIV, una larga fase de ascenso que la había llevado a dominar las rutas comerciales de Oriente. El dinamismo tradicional de la clase dirigente veneciana, así como su potencia económica, política y militar provocaban el cumplimiento de un viejo proyecto veneciano: la expansión en la tierra firme, los territorios del Norte de Italia actualmente conocidos, *grosso modo*, como Véneto, por impulso sobre todo del *doge* Francesco Foscari, elegido en 1423. A lo largo del siglo XV, tras diversos enfrentamientos con el Ducado de Milán, el territorio veneciano se extendía hasta la ciudad de Bérgamo, y comprendía —con influencias culturales incluidas— ciudades como Verona, donde había nacido y enseñado Guarino y estuvo activo el círculo intelectual del obispo Ermolao Barbaro *senior*; Vicenza, patria del humanista Antonio Loschi; y Padua, esta última especialmente importante por ser la sede de una antigua y prestigiosa universidad que se convertiría en el *Studium* oficial de la República e impulsaría los estudios griegos [2].

La expansión en "tierra firme" es un factor especialmente importante, porque favoreció el contacto de la ciudad-Estado con la realidad italiana y multiplicó sus relaciones con los otros grandes centros de la Península, lo que integró, probablemente por vez primera de forma tan intensa, Venecia en Italia. Este incremento de los contactos con otras realidades también influyó en la cultura veneciana y favoreció la introducción del movimiento humanístico en su seno [3]. Fiel a su espíritu utilitarista, dirigido ante todo al aumento de la estabilidad y el poder de la República, el Humanismo veneciano tuvo, particularmente en la primera mitad del siglo, una fundamental inspiración política y cívica, según las líneas de una «atenta política cultural» en la que «el conocimiento y el arte serán el ámbito privilegiado en el

[1] Cf. V. Reinhardt, *Il Rinascimento in Italia*, Bolonia, Il Mulino, 2004, pp. 63-66.

[2] Cf. Branca, *La sapienza civile*, Florencia, Olschki, 1998, p. 59; M. Zancan, «Venezia», en A. Asor Rosa (dir.), *Letteratura italiana*, VIII, t. 1: *Storia e geografia*, Turín, Einaudi, 1988, p. 683.

[3] Cf. M. L. King, *Venetian humanism in an Age of Patrician Dominance*, Princeton, Princeton University Press, 1986.

que invertir para [fraguar] una imagen valiosa y una presencia no marginal en Europa» [4].

Pero a lo largo del siglo se pueden identificar diversas «generaciones de humanistas» que dan vida a una clara diferenciación también en las épocas del Humanismo veneciano [5]. Por supuesto, el sesgo político y práctico nunca desaparecerá, pero la última generación de humanistas venecianos pertenece ya a una distinta conformación del Humanismo, que se caracterizará por la adquisición de una mayor profesionalización, en detrimento de la inspiración hondamente cívica de las fases precedentes. El momento del «cambio cultural» —en palabras de una estudiosa reciente— fue especialmente visible a partir de los años setenta y en él —como en el resto de Italia— la tradición «cívico-patricia» cede a «una constelación de intereses menos colectivos, más "privados" y más académicos» [6]. Pero esta fase ya queda fuera del alcance cronológico de nuestro estudio.

El numen tutelar de Petrarca ahondaba sus raíces en la vida del poeta: es conocido, y ya se ha recordado, el episodio de las negociaciones del poeta con la República para legar a ella su excepcional patrimonio bibliográfico, con el objetivo de fundar un primer núcleo de biblioteca pública [7]. Y pese a que la iniciativa no fue a buen puerto, suponía una larga trayectoria de contactos, que entre otras cosas habían influido en el propio funcionamiento interno de la cancillería veneciana, a través de las relaciones de amistad y profesionales entre Petrarca y destacados miembros de la cultura y la burocracia ciudadana, lo que a su vez abrió nuevas posibilidades de participación y éxito para esa renovada burocracia del Estado [8]. La muerte del gran humanista en Véneto, en Arquà, no hizo más que estimular ahí un precoz "culto" por su figura intelectual y moral, y en torno a este culto petrarquesco se tejen los hilos de la primera penetración del Humanismo.

[4] Zancan, «Venezia», cit., p. 622; cf. Branca, op. cit., pp. 51-52.
[5] Véase King, *Venetian humanism*, cit., pp. 217-236.
[6] V. Cox, «Rhetoric and Humanism in Quattrocento Venice», *Renaissance Quarterly*, 56 (2003), pp. 675-676; cf. también G. Zippel, «Lorenzo Valla e le origini della storiografia umanistica a Venezia», *Rinascimento*, VII/1 (1966), p. 124.
[7] Cf. M. Pastore Stocchi, «La biblioteca del Petrarca», en G. Arnaldi-M. Pastore Stocchi (eds.), *Storia della cultura veneta*, II: *Il Trecento*, Vicenza, Neri Pozza, 1976, pp. 536-557.
[8] Véase Zancan, op. cit., pp. 657-658.

Por otra parte, Petrarca, como se ha visto, había mantenido polémicas encendidas precisamente con los aristotélicos formados en Padua, un bastión de la escolástica, y este factor funcionó sin duda como aliciente para el debate intelectual. Padua fue anexionada a la República véneta en 1406, pero ya desde el siglo anterior su influencia cultural era importante, no sólo por su Estudio, sino por la tradición del prehumanismo de Albertino Mussato, y por la presencia de Petrarca, quien en Venecia y Padua tuvo discípulos y admiradores, testimonios de sus disputas con los exponentes de la cultura tradicional, reflejadas en el *De ignorantia* (vid. Inroducción), obra que «parece marcar también las líneas de fuerza del Humanismo veneciano» [9]. En Padua verá la luz la primera historia literaria humanística, obra del canciller de la ciudad, el notario Sicco Polenton (1375/6-1448), hombre de buena formación y contactos humanísticos, quien entre 1425 y 1437 redactó, en 18 libros, unos *Scriptores illustres latinae linguae* (Escritores ilustres en lengua latina), que abarcan desde la latinidad clásica hasta Petrarca. Y en Padua se formaron intelectuales bien integrados en el mundo veneciano, como Pietro Tommasi (1375/80-1459), «singular figura de científico y humanista», ligado a Guarino y al prestigioso Francesco Barbaro [10].

Con todo, el principal responsable de la difusión de Petrarca —y por ende, del primer Humanismo— en el Véneto fue un joven humanista que allí volvía procedente de Bolonia y Florencia y destinado a una gran carrera: Pier Paolo Vergerio, «la figura más representativa de la cultura humanística en Padua en las primeras décadas del siglo XV» [11]. Éste, además de su tratado pedagógico y de otras obras, fue autor también de un *Epistolario*, que está entre los más importantes del siglo; en él se reflejan los temas caros a la incipiente cultura humanística en las primeras décadas del siglo; algunas cartas testimonian también la relación, a veces dialéctica, del humanista con la «Serenissima», como por ejemplo, cuando se felicita con la República por haber elegido canciller a un hombre de cultura, lo que demuestra el talante "platónico" del Estado veneciano [12].

[9] Branca, *La sapienza civile*, cit., p. 57.
[10] Zippel, art. cit., pp. 119-122 (120); sobre Barbaro, véase abajo, apartado 2.
[11] P. Viti, «L'umanesimo nell'Italia settentrionale e mediana», en E. Malato (dir.), *Storia della letteratura italiana*, III: *Il Quattrocento*, Roma, Salerno Ed., 1996, p. 520; vid. apartado 3.2.
[12] *Epistolario*, ed. L. Smith, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1934, ep. XLV.

Por impulso del círculo cultural paduano, Vergerio se lanzó, todavía joven, a la preparación de una "edición" del poema al que Petrarca quiso confiar la perduración de su fama, el *Africa*. La "edición", que ya en 1396 estaba lista [13], en realidad no hacía más que retomar el autógrafo del poeta y añadir un prefacio y unos sumarios; sin embargo, se trataba de una operación que pretendía fijar, definitivamente, la relación entre el Véneto y el primer humanista, mientras que un análogo intento de Salutati en Florencia no llegó a realizarse.

Pero, aun con la común herencia petrarquesca, la seña de identidad del Humanismo veneciano es su carácter estrictamente ligado a las clases dirigentes y por ello interesado especialmente en la política y en la formación ética de la juventud. El acceso a la cultura está reservado a los miembros de la clase dirigente, que en Venecia no es una aristocracia tradicional, sino que está constituida por poderosos empresarios muy implicados en las tareas del Estado. Las «grandes familias» son las protagonistas tanto de la vida política como cultural de la ciudad, y prácticamente todos los autores venecianos que encontraremos pertenecen a una de ellas. Ello, junto con la ampliación de las relaciones con centros como Florencia, estimuló «la necesidad de asumir el estilo y los ritmos humanísticos en la oratoria, la epistolografía [...], en las relaciones públicas y administrativas» [14]. A su vez, esta necesidad impulsó la creación de escuelas más o menos comprometidas con la cultura humanística.

Pionero fue Giovanni Conversini, conocido como Giovanni de Rávena (Buda, 1343-Venecia, 1408). Conversini fue autor de una *Dragmalogia de elegibili vite genere* (1404), un diálogo entre un paduano y un veneciano escrito en Venecia, que establece la comparación entre monarquía y república, y de un *Rationarium* (1399-1400), «una especie de autobiografía inspirada en las *Confesiones* de san Agustín y en el *Secretum* de Petrarca», de corte hondamente pesimista [15]. Pero lo más importante de su trayectoria se debe a su actividad didáctica, que hace de él uno de los grandes inspiradores del Humanismo italiano; entre Padua y Venecia formó a varios humanistas destacados, como Guarino, Gasparino Barzizza, Vergerio o Francesco Barbaro.

[13] V. Fera, *Antichi editori e lettori dell'Africa*, Messina, Centro di studi umanistici, 1984, p. 8.
[14] Branca, *La sapienza*, pp. 54-56.
[15] Viti, «L'umanesimo nell'Italia settentrionale e mediana», cit., pp. 522-523.

Escuelas privadas también tuvieron en Venecia Gasparino Barziza, en 1407, y Guarino (1414-1419), que formaron a los vástagos de las grandes familias y especialmente a los dos humanistas más destacados, Francesco Barbaro y Leonardo Giustinian; Guarino, además, promovió los estudios de griego. Más tarde, en los años treinta, Jorge Trapezunzio, el humanista bizantino posteriormente envuelto en la polémica sobre Platón y Aristóteles (vid. cap. 4), ejerció, solicitado por Francesco Barbaro, la enseñanza privada y en aquellos años (1433-1434) escribió su obra de mayor envergadura, los *Rhetoricorum libri V*, un innovador tratado de retórica especialmente acorde con un ambiente, como el veneciano, muy interesado por las cualidades de un orador [16]. Ya al final de su vida, entre 1460 y 1462, enseñó en la escuela de San Marco, lo que demuestra que el interés por el griego en Venecia fue estable y duradero. La presencia de estos maestros «permitió a los *amateurs* patricios asumir la dirección del movimiento humanístico» [17].

Por su parte, en su estrategia de impulso de los *studia humanitatis*, la República alentó la creación de escuelas patricias; desde 1408 abrió la de Rialto, fundada por Tomà Talenti, uno de los «averroístas» que habían disputado con Petrarca (vid. Introducción), y de hecho su escuela estaba más orientada hacia la filosofía [18]. Desde 1446 fue activa la escuela de gramática y retórica de San Marco, instituida por el Senado justamente para favorecer la formación humanística, en lo que representa una contribución directa de la República a los *studia humanitatis*; su cometido era «formar a los jóvenes ciudadanos destinados al secretariado [es decir, las primeras tareas de gobierno] en los elementos básicos del Humanismo» [19]. Gracias al impulso de San Marco, a los esfuerzos por crear una biblioteca pública y a la difusión de la imprenta, con la actividad del gran impresor y editor Aldo Manucio, Venecia llegará a finales de siglo a integrarse e incluso a liderar el gran florecimiento filológico italiano, que trascenderá ya las tradiciones ciudadanas para conformar un movimiento de carácter ya ple-

[16] Cox, «Rhetoric and Humanism in Quattrocento Venice», cit., pp. 669-670, 674.

[17] King, *Venetian Humanism*, p. 220; sobre Trebisonda, véase J. Monfasani, *George of Trebizond. A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*, Leiden, Brill, 1976.

[18] Cf. B. Nardi, *Saggi sulla cultura veneta del Quattro e Cinquecento*, Padua, Antenore, 1971, pp. 45-98.

[19] King, op. cit., p. 228; Branca, op. cit., pp. 62-64.

namente nacional y europeo que tiene la fisonomía propia del Humanismo académico y "técnico" de la última fase.

Con estas premisas, no es sorprendente que los principales campos de interés del Humanismo en Venecia, sobre todo de las primeras dos generaciones, de las que aquí nos ocupamos, fuesen la política y la historiografía. Ayudaba a ello una tradición ciudadana surgida de la resistencia a las invasiones barbáricas y la propia potencia política de la República, sobre todo en las relaciones, comerciales y también bélicas, con Oriente y la tierra firme, lo que favoreció una historiografía con tintes marcadamente políticos: «A la parte más culta del patriciado veneciano le pareció que la historia [...] podía constituir el instrumento más apto que cualquier otro para ilustrar a la opinión pública las finalidades esenciales de la acción de gobierno» [20]. Se trataba de renovar, a la luz de las adquisiciones humanísticas, el viejo modelo cronístico medieval, encarnado en Venecia por la *Crónica* trecentista del *doge* Andrea Dandolo [21].

Ya en 1412, Vergerio abría el camino con su *De republica veneta*, donde da cuenta de la estructura urbana de la ciudad y de sus instituciones, y valora el ordenamiento de la República como una perfecta mixtura de lo mejor de las tres formas clásicas de gobierno: monarquía, aristocracia y democracia. Una obra, en definitiva, que al situarse entre la narración historiográfica y la propuesta política, no tanto da origen a la historiografía veneciana cuatrocentista, cuanto que recoge y aprovecha una tendencia inherente al incipiente Humanismo veneciano; Vergerio es consciente de ello, al afirmar que su intento es el de suplir la carencia de autores venecianos que hablen de su ciudad [22]. En realidad, Vergerio tenía el precedente de la ya mencionada *Dragmalogia* de Conversini, que también planteaba «la necesidad para Venecia de una historiografía celebrativa» [23].

Y "protohumanística" puede definirse la obra de Lorenzo de' Monacis (1351-1428), poderoso político y diplomático que al final de su vida escribía el *De gestis, moribus et nobilitate civitatis Venetiarum*

[20] Zippel, «Lorenzo Valla e le origini della storiografia umanistica a Venezia», cit., p. 114.
[21] Cf., en general, F. Gaeta, «Storiografia, coscienza nazionale e politica culturale nella Venezia del Rinascimento», en G. Arnaldi-M. Pastore Stocchi (eds.), *Storia della cultura veneta*, III.1, Vicenza, Neri Pozza, 1980, pp. 1-91.
[22] Cf. King, op. cit., p. 223.
[23] Zancan, op. cit., p. 661.

(Gestas, costumbres y nobleza de la ciudad de Venecia, 1421-1428), una obra que retoma la *Crónica* de Dandolo, pero la renueva a base de abundantes fuentes grecolatinas, que proporcionan el ornamento necesario a las nuevas finalidades de apología y propaganda ideológica en favor de la *Serenissima*[24].

Más tarde, ya en la segunda mitad del siglo, Bernardo Giustinian (1408-1489), miembro de una familia de la alta aristocracia, hombre de refinada educación humanística y político de primer plano, publica su *De origine urbis Venetiarum rebusque ab ipsa gestis* (Los orígenes de Venecia y sus gestas), una obra que busca en los orígenes de la ciudad la *virtus* aristocrática que ha hecho de ella una potencia, con un «intento político explícito», que consiste en «por un lado justificar la elección expansionista del Senado y por otro llamar con fuerza a la clase dirigente a mantener compactas sus posiciones», según el ideal, específicamente veneciano, de la unanimidad *(unanimitas)*[25]. La línea es la misma de Bruni para Florencia y Biondo[26] para Roma: la justificación de la praxis política a través de la reconstrucción histórica.

Lauro Quirini (Candia [Grecia], ca. 1420-1475/79) es un interesante ejemplo de conjunción de acción y reflexión, según la más típica tendencia del Humanismo veneciano. Aunque estudió artes liberales y derecho en Venecia y Padua y fue amigo del cardenal Bessarion, quien en el año 1441 lo hospedó en Florencia, dedicó su vida mayormente a la actividad comercial. Ello no le impidió escribir, en edad relativamente temprana, algunas obras que se sitúan de lleno en el debate ético, social y político del siglo XV. Cabe mencionar aquí sus escritos *de nobilitate*, en los que entra en polémica con Poggio, quien, en su *De nobilitate*, había atacado la nobleza veneciana[27]. En particular, hacia 1449, Quirini redactó un *De nobilitate* que se proponía desmontar la teoría de Poggio de la relatividad y la variedad de cualquier concepto de nobleza (vid. apartado 4.5). Contra este planteamiento, Quirini reivindica el valor de la nobleza veneciana y afirma que la nobleza radica en la naturaleza misma. Quirini apela a la jerarquía ordenada del universo, a cuya cabeza está la "causa primera" o Dios, y

[24] Ibid.
[25] Ibid., pp. 62-205 (62).
[26] Cf. Gaeta, op. cit., p. 49.
[27] Véase, en general, V. Branca, *Lauro Quirini umanista*, Florencia, Olschki, 1971.

donde la nobleza es "excellentia"; esta excelencia puede transmitirse de mayor a menor, y ello justifica que exista, por derivación, una nobleza intrínseca en el ser humano y permite sostener que la virtud también es transmisible; de esta manera, Quirini parece salvar al mismo tiempo la idea de nobleza como *virtus* y su carácter hereditario y social. Para ello se sirve de la *Política* de Aristóteles: «Llamamos nobles por naturaleza a los que por naturaleza sobresalen por su excelente nobleza de espíritu y una templada y acorde composición del cuerpo [...]; éstos, dice Aristóteles, han nacido para gobernar». De ahí que el humanista puede pasar a defender la antigüedad y la nobleza de Venecia, directa descendiente de los romanos antiguos, y cuyos patricios tienen «el alma de Rómulo» [28]. Con esta poderosa justificación del poder «concorde y unánime» de la clase dirigente de Venecia —una nobleza dedicada a la acción— Quirini responde, simétricamente, al mito de la libertad y la potencia florentinas.

Redactado en el mismo período y estrictamente ligado a los tratados sobre la nobleza, el *De republica*, en dos libros, aborda la cuestión de la mejor forma de gobierno, siguiendo explícitamente las líneas maestras de la *Política* de Aristóteles. Así, parte de la afirmación de que el hombre es un «animal sociable», es decir que la sociedad civil existe por naturaleza, y también es natural la distinción entre los que dominan y los que obedecen. Se plantea, pues, cuál es la mejor manera de dar forma a esta situación natural: si la monarquía, la oligarquía o la democracia. La monarquía sería quizá la mejor, pero a menudo se convierte en tiranía; la democracia, por su parte, es limitada por el principio de libertad como igualdad absoluta, y ello hace que a veces gobiernen los peores. Sólo la aristocracia, pues, permite que gobiernen los mejores por sus méritos, porque es el «dominio de pocos, pero selectos» y además sometido al control popular. A este punto, en el libro segundo, el humanista puede pasar a enumerar los caracteres de su ciudad ideal, desde la mejor situación topográfica hasta la jerarquía de las clases sociales, y aquí Quirini incluye una crítica bien conocida en el Humanismo a la comunidad de bienes de la *República* de Platón. El tratado se cierra con indicaciones sobre la mejor educación para la virtud, que llevará a la formación del buen ciudadano.

[28] Cf. King, op. cit., pp. 118-124 (121-122).

La república aristocrática de Quirini, pues, es la República de Venecia y con ello su revisión de la *Política* aristotélica se adapta perfectamente a las exigencias de la realidad de la época. Es extremadamente interesante observar cómo el humanista es consciente de ello en un pasaje que resume la entera postura humanística hacia los clásicos:

> Al disponer a nuestro arbitrio las opiniones de Aristóteles y al hacer más claro su sentido, las hemos dispuesto de manera que aparezcan como una obra completamente diferente, añadiendo muchas cosas nuestras y de otros, y sobre todo un segundo libro, donde hemos fundado la ciudad y ordenado la comunidad según nuestros deseos [29].

5.2. Leonardo Giustinian y Francesco Barbaro

Leonardo Giustinian (1388-1446) fue una figura sobresaliente del primer Humanismo veneciano. Miembro de una potente familia patricia (su hijo fue el recién mencionado Bernardo), desarrolló, como era habitual, una prestigiosa carrera en la dirección política de la República. Giustinian se caracteriza por una trayectoria intelectual peculiar, en la que caben no sólo los intereses por el mundo clásico, sino también una intensa actividad en las letras romances, como lo demuestran su transcripción del *Cancionero* de Petrarca y sus composiciones poéticas, acompañadas a veces también por temas musicales. En los estudios clásicos se formó con Barzizza y, sobre todo, con Guarino, que le dio clases particulares. Tradujo las *Vidas* plutarquianas de Cimón y Luculo, en la línea —que parece un rasgo común de muchos jóvenes humanistas— de la celebración de grandes personajes ejemplares de la Antigüedad. A pesar de sus elegantes epístolas y oraciones latinas —entre ellas destaca el discurso fúnebre para el veneciano Carlo Zeno—, su influencia en el Humanismo veneciano radica sobre todo en su continua actividad de promoción y patronazgo, que se sostenía en una amplia red de relaciones culturales que incluye a personajes como Barzizza, Filelfo, Traversari, Palla Strozzi, el exiliado florentino que en Padua promovió los estudios de

[29] Cf. *Lauro Quirini umanista*, p. 124; en general, King, op. cit., pp. 124-131.

griego, y, naturalmente, su maestro Guarino. A propósito de este último cabe recordar la defensa que hizo de él Leonardo cuando el gran humanista fue acusado de menospreciar Venecia; el veneciano lo tranquilizó con una carta en la que le reconocía su papel de promotor del Humanismo en Véneto e incluso lo asimilaba a su propia patria: «Los nuestros [i.e., los patricios venecianos] te consideran más véneto que veronés» [30].

Más asimilable a la figura clásica del humanista, pero igualmente eficaz en la difusión de esta cultura en sus tierras, Francesco Barbaro (1390-1454) es considerado como «el más ilustre exponente del Humanismo veneciano de la primera mitad del Cuatrocientos» [31]. Hijo de senador, se había formado con los mejores maestros de la época: Conversini, Barzizza y más tarde, en Venecia, Guarino, del que aprendió griego, como atestiguan sus tempranas versiones de Plutarco. Había sido influido por su mentor el patricio y diplomático Zaccaria Trevisan, auténtico *trait d'union* entre el Humanismo y la ideología patricia veneciana [32]. En 1415 viajó a Florencia, donde estableció buenos contactos con los mayores humanistas, en especial Niccoli y Bruni, y con los Medici, que lo acogieron en su propia casa. Fue en esa ocasión cuando compuso, para las bodas de Giovanni de' Medici, su obra más conocida, el *De re uxoria* (Sobre el matrimonio). A partir de 1419, con su elección a senador, vivió una intensa vida política y diplomática, que lo levó al Concilio de Florencia y a la procuraduría de San Marco en 1452, lo que, lejos de hacer disminuir, intensificó sus múltiples relaciones con humanistas, desde Jorge de Trebisonda a Biondo Flavio y sobre todo a Lorenzo Valla, por el cual medió en la disputa de éste con Poggio Bracciolini. Barbaro dejó, al uso humanístico, un *Epistolario* que refleja su aproximación esencialmente política y cívica a la cultura, una cultura siempre animada por una profunda sensibilidad humanística.

El *De re uxoria* brinda la ocasión de observar un aspecto central de la reflexión moral del Humanismo, que guarda una relación directa con el análisis social y la ideología política. La obra afronta la cuestión, muy debatida a lo largo del siglo XV, de la naturaleza del matrimonio

[30] Cf. King, op. cit., p. 53 y *ad indicem*.
[31] Viti, op. cit., p. 529.
[32] Cf. King, op. cit., p. 223.

y las cualidades de la esposa. Barbaro teje con elegancia —reelaborándolas libremente para adaptarlas a sus intereses y preocupaciones— las enseñanzas de los clásicos, latinos, como Cicerón y Agustín, y griegos, especialmente Jenofonte y Plutarco, del que no deja de utilizar la *Vida de Catón Mayor* que él mismo había traducido. La primera parte trata de las cualidades de la buena esposa, tales como la obediencia al marido *(obsequium),* el cariño *(caritas)* o la modestia, que ellas deben ejercer «en cualquier lugar y en cualquier tiempo» [33]. El interés de Barbaro es aquí el de asegurar la cohesión familiar como elemento básico de la cohesión social [34].

Pero es sobre todo en la segunda parte, sobre la educación de los hijos, donde las implicaciones del discurso van más allá y afectan a temas clásicos de la pedagogía y la reflexión político-social humanísticas. En primer lugar, cabe destacar la defensa de la lactancia materna. Pero este precepto se dirige especialmente a las «nobiles feminae», que deberán garantizar la transmisión de la nobleza de la estirpe. Y es notable que a la mujer se confíe toda la formación básica del niño. Ello introduce el problema de la relación entre nobleza y virtud y la necesidad de una buena educación en vista de la formación de una clase dirigente. Su idea se basa en la aceptación de la nobleza como requisito para una elevada colocación social; pero la nobleza no es suficiente sin la virtud, es decir, el conjunto de cualidades que se adquieren mediante una doctrina y unas enseñanzas: sin la virtud, entonces, la nobleza desaparece o deja de tener significado. La posición de Barbaro se sitúa, pues, en la línea del discurso humanístico sobre la educación, la familia, los méritos individuales y el valor de la cultura, proponiendo una compaginación funcional de nobleza y virtud, lo que hace que su planteamiento se adapte a la particular situación de la sociedad veneciana, muy preocupada por perpetuar los valores y las capacidades de su clase dirigente, que él define, significativamente, como «moenia civitatis» (muros de la ciudad).

[33] *Prosatori latini del Quattrocento*, ed. E. Garin, Milán-Nápoles, Ricciardi, 1952, p. 122.
[34] Cf. King, op. cit., pp. 93-98.

5.3. El mito de Venecia

Gracias a la aportación ideológica y a la cooperación concreta de los humanistas (sobre todo en lo referente a la formación de las clases dirigentes), el antiguo "mito de Venecia" como república ideal y, en cierta medida, realización de las teorías de Platón, alcanza en el siglo XV su ápice. Lo atestigua con precocidad el ya recordado *De republica veneta* de Vergerio.

Por su parte, Jorge de Trebisonda, en su mencionada *Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis*, pese a decantarse explícitamente por el primero, salvaba justamente la Constitución veneciana, porque, en su opinión, materializaba las teorías de las *Leyes* platónicas, sobre todo en lo que se refiere al concepto, ya expresado por Vergerio, de constitución *mixta*; escribe Trebisonda: «Es lo mismo escribir del mejor Estado y de la República de los vénetos, que [...] supo compaginar [todos] los tipos de gobierno». De ahí que Trebisonda tradujera al latín las *Leyes* de Platón, dedicándoselas a la República y soldando, así, la realidad política de un Estado concreto con la especulación filosófica y la recuperación filológica [35]. A partir de ahí, el estudio de las *Leyes* conoció una importante progresión, que se percibe en la valoración positiva de Venecia como modelo de Estado "platónico", tal y como se observa en la especulación de humanistas procedentes de otros centros, los cuales, especialmente en los momentos de crisis, miran hacia la República véneta como el modelo a seguir para construir una comunidad justa y eficaz, indicando por este camino la posibilidad, no sólo teórica, de realizar un Estado basado en fundamentos racionales [36]. Y la armonía social de Venecia fascinaba también a Poggio Bracciolini, quien en su *In laudem rei publice Venetorum* también exaltaba la concordia de la clase dirigente: «No hay discordia entre los que administran los asuntos públicos, no hay ninguna disensión» [37].

Otros elementos del "mito" eran la posición geográfica excepcionalmente favorable de la ciudad y la concordia entre todos los esta-

[35] Cf. J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden, Brill, 1991, pp. 180-192; Monfasani, *George of Trebizond*, cit., pp. 171-172.

[36] Cf. F. Gaeta, «Giorgio da Trebisonda, le "Leggi" di Platone e la costituzione di Venezia», *Bullettino dell'Istituto storico per il Medioevo*, LXXXII (1970), pp. 479-501; D. Hay-J. Law, *L'Italia del Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 339-340.

[37] Cf. King, op. cit., p. 178.

mentos sociales, y especialmente entre gobernantes y súbditos, tal como lo expresaba ya Petrarca en una carta: «Rica de oro, pero más rica de honores, potente de fuerza pero más potente de virtud, fundada en sólidos mármoles, pero estable por el aún más sólido fundamento de la concordia civil» [38]. Pero el exponente más claro de estas posturas es el político y escritor Paolo Morosini, quien resume gran parte de los elementos que conforman el "mito" en sus obras apologéticas, la más importante de las cuales es la *Defensio Venetiarum ad Europae principes contra obtrectatores* (Defensa de Venecia contra sus detractores, a los príncipes de Europa), donde vuelven —organizados en torno a un esquema histórico— los temas de la antigua nobleza, de la defensa de la Cristiandad, de la excelencia del lugar o de la libertad intrínseca de los venecianos [39].

Quizá el episodio más significativo de la realidad de la grandeza de Venecia en el siglo XV es el del legado de su biblioteca que el cardenal Bessarion realizó en 1468 y que fue situado en la basílica de San Marco, donde constituyó el primer núcleo de una de las más prestigiosas bibliotecas del mundo, la Marciana. Venecia veía reconocido su papel de protectora de los griegos y de su cultura por el intelectual que mejor había sabido encarnar la fusión del mundo helénico con el latino. A distancia de un siglo de la fallida propuesta de Petrarca, se materializaba así el sueño humanístico en Venecia.

[38] *Seniles* IV, 3; cf. Hay-Law, op. cit., pp. 342-358 (357).
[39] Cf. King, op. cit., pp. 133-139.

PARTE II

LA HERENCIA PETRARQUESCA, II. EL HUMANISMO EN LOS CENTROS SEÑORIALES

CAPÍTULO 6

MILÁN: HUMANISMO «VISCONTEO» Y «SFORZESCO»

La historia del Milán del siglo XV es la del progresivo establecimiento de un Estado regional —correspondiente *grosso modo* a la actual Lombardía— basado en el dominio de una familia eminente. Ésta fue, en la primera mitad del siglo aproximadamente, la de los Visconti, cuyo poder se remontaba a finales del siglo XIII y se había afianzado en el XIV, y en la segunda mitad —tras el breve paréntesis de la República Ambrosiana (1447-1450)— la de los Sforza, encabezados por el famoso *condottiero* Francesco, yerno de Filippo Maria Visconti, y sus descendientes, Galeazzo Maria, Gian Galeazzo Maria y Ludovico Maria, el Moro, con quien termina la experiencia política de la autonomía lombarda[1].

Al calor de estos señoríos, se desarrolló una forma peculiar de cultura humanística, vinculada con los ambientes de la curia de Roma y

[1] Cf. R. Fubini, «"Potenze grosse" e piccolo stato nell'Italia del Rinascimento. Consapevolezza della distinzione e dinamica dei poteri», en L. Barletta et al. (eds.), *Il piccolo Stato. Politica storia diplomazia*, Atti del Convegno di studi (San Marino, 11-13 ottobre 2001), San Marino, AIEP, 2003, pp. 102-120.

de Florencia, pero dotada de una fisonomía propia, donde los aspectos políticos, historiográficos y morales tienen un papel preeminente, junto con la reflexión filológica sobre la lengua latina y la griega. Por todo ello, «el excepcional florecimiento de la cultura humanística bajo Filippo Maria [Visconti] representa sin duda uno de los momentos más interesantes del primer Humanismo» [2]. Pero la cultura humanística lombarda se había ido fraguando ya en el siglo XIV, bajo los primeros Visconti, cuando la presencia de Petrarca en Milán, a mediados de siglo, funcionó sin duda como estímulo para la renovación cultural, como testimonia la presencia de un canciller ya en la senda del Humanismo, como Pasquino Capelli, activo en Milán ya en la época de la estancia de Petrarca, amigo de Salutati y poseedor de un códice de sus *Epístolas familiares*. Con Capelli y el pequeño círculo que le rodeaba se establece en Milán la línea de los funcionarios humanistas, encarnada por Antonio Loschi, quien sucedió a Capelli en la cancillería viscontea por el trámite del propio Salutati, y en contacto con Bruni y otros humanistas italianos, a pesar de las polémicas políticas que opusieron Milán a Florencia [3].

6.1. Época viscontea

Una función de estímulo y de renovación tuvo sin duda la presencia de intelectuales no autóctonos, procedentes de varias partes de Italia, testimonio de la naturaleza "nacional" de la cultura humanística, tendente a superar las barreras municipales y regionales y capaz de plantear un discurso más amplio, más universal. Estos intelectuales, activos esencialmente entre la Corte, el Estudio milanés y la Universidad de Pavía, ejercieron una función de estímulo e impulso cultural: entre los mayores, se señalan Lorenzo Valla y el entonces controvertido poeta siciliano Antonio Panormita (vid. apartado 8.3), ambos profesores en Pavía, junto con el jurista Catone Sacco o el pedagogo Maffeo Vegio, quien allí escribió varias obras, entre ellas el *De verborum significatio-*

[2] M. Regoliosi, «La cultura umanistica», en *Politica, cultura e lingua nell'età sforzesca. Incontro di studio nº 4*, Milán, Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, 1995, p. 53.

[3] E. Garin, «La cultura milanese nella prima metà del XV secolo», en *Storia di Milano*, Milán, Fondazione Treccani degli Alfieri, 1955, VI, pp. 547-555.

ne (El significado de las palabras), un vocabulario jurídico que se sitúa en la línea del interés lexicográfico y lingüístico, muy presente en Lombardía, representado por obras como el *De proprietate verborum* del humanista franciscano Antonio da Rho, y que culminará con las *Elegancias de la lengua latina* de Valla (vid. abajo, apartado 10.2). Esta presencia se ve favorecida por el mecenazgo de doctos prelados como Bartolomeo Capra, quien insistió para que Panormita fuese a la Universidad de Pavía, y su sucesor, Francesco Pizzolpasso, empeñados también en la búsqueda y el rescate de los clásicos presentes en las bibliotecas extranjeras.

Y en efecto, ya en la primera mitad del siglo, y más aún en la segunda, es notable el fervor por la búsqueda, el descubrimiento y la circulación de textos antiguos raros o desconocidos, que sitúa Milán al mismo nivel de otras importantes capitales humanísticas. En 1421 un descubrimiento conmocionó a la comunidad erudita: por vez primera desde la Antigüedad, gracias a un hallazgo fortuito del obispo Gerardo Landriani en la catedral de Lodi, volvían a la luz las obras retóricas de Cicerón, *De oratore*, *Orator* y *Brutus*, mutiladas las primeras dos, desconocida totalmente la última. Si éste fue el hallazgo de mayor resonancia, otros intelectuales también encontraron textos valiosos, como Capra, quien halló la *Rhetorica* y la *Dialectica* de san Agustín, y Giovanni Lamola, un gramático discípulo de Guarino, presente en Milán desde 1426, quien recuperó en la biblioteca de san Ambrosio en Milán la obra del médico latino Celso [4]. Ello contribuyó al crecimiento de las bibliotecas, y en primer lugar la de los Visconti, iniciada ya en el siglo XIV y aumentada por Gian Galeazzo y sus sucesores [5]. Naturalmente, la presencia de intelectuales de otras ciudades italianas, junto con la actividad de descubrimiento, favoreció enormemente la circulación de los textos y de las ideas por toda Italia: es difícil dar una impresión exacta de ese gran movimiento de hombres y libros, de intercambios de ideas, de polémicas, de amistades... Si Capra escribía a Bruni en 1422 informándolo, al estilo de Poggio, de sus hallazgos —un nuevo Quintiliano, un raro Marcial y otros saca-

[4] R. Sabbadini, *Le scoperte de codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, I, Florencia, Sansoni, 1905, pp. 100-103.

[5] R. Sabbadini, *Le scoperte de codici latini e greci ne' secoli XIV y XV*, II, Florencia, Sansoni, 1914, pp. 121-122.

dos «e quodam teterrimo et fedissimo carcere» (de una cárcel espantosa y vergonzosa)—, Biondo Flavio, en calidad de embajador de su ciudad, Forlì, llegaba ese mismo año a Milán para copiar el *Brutus* de Cicerón, enviarlo a Guarino en Ferrara y, de paso, descubrir los *Caesares*, las biografías imperiales atribuidas a Aurelio Víctor [6]. Esta tradición de descubrimientos se prolongó a lo largo de todo el siglo, culminando en los espectaculares hallazgos efectuados en el monasterio de Bobbio bajo los auspicios del filólogo Giorgio Mérula, en 1493.

Las mayores aportaciones a la difusión del Humanismo en Lombardía procedieron, pues, de un puñado de intelectuales que trabajaron en torno a la corte milanesa o —sobre todo en la primera mitad del siglo— a la Universidad de Pavía, «efectiva capital cultural del Estado de Milán» [7], alentados por el poder político, que busca su establecimiento y arraigo en la naciente opinión pública a través de la promoción cultural. La Universidad, de indudable importancia como centro de difusión de las tendencias humanísticas, había sido fundada en 1361 por el emperador Carlos IV, había tenido una cierta crisis entre finales del siglo y principios del XV, pero con Filippo Maria había vuelto al esplendor y ahora, quizá precisamente por su escasa antigüedad, presentaba condiciones favorables a la introducción de las innovaciones de la enseñanza humanística, y se convirtió rápidamente en un polo de debate y discusión entre disciplinas. Es significativa, por ejemplo, la polémica que opuso los juristas a los humanistas, y los juristas mismos entre sí, a propósito de las críticas vertidas desde medios humanísticos —entre ellos, Valla— contra el príncipe de los teóricos modernos del derecho, Bartolo de Sassoferrato; polémica que contribuyó a la salida de Pavía del famoso filólogo. La Universidad fue también terreno favorito para la producción de comedias humanísticas, un género artístico que emulaba la comedia de Plauto y Terencio, y que en Pavía vio la creación de obras maestras como el atrevido *Janus sacerdos* o la *Repetitio Zanini coqui* (Repetición del cocinero Zanino), del excéntrico Ugolino Pisani de Parma, sátira feroz de personajes y situaciones de la vida académica en forma de parodia de las prelusiones

[6] Sabbadini, *Le scoperte*, I, cit., p. 101.

[7] P. Viti, «L'umanesimo nell'Italia settentrionale e mediana», en E. Malato (dir.), *Storia della letteratura italiana*, III: *Il Quattrocento*, Roma, Salerno Ed., 1996, p. 553.

universitarias. Y detrás de la parodia y la sátira se esconden la crítica de las costumbres, la revalorización del placer mundano, el ataque a la hipocresía de la moral convencional, tal y como los iban llevando, en muy otro nivel, los nuevos doctos, como Panormita y Valla[8].

En un clima distinto, en una atmósfera de mayor sosiego y más formal, la cancillería, por su parte, fue lugar de encuentro de intelectuales y coágulo de actividad cultural. Ya se ha hablado de la actividad cultural de Manuel Crisoloras en Pavía y de su versión de la *República* de Platón, junto a Uberto Decembrio (mitad s. XIV-1427), miembro de la cancillería, de la que se convirtió en jefe, sucediendo a Loschi. Como se ha señalado (arriba, cap. 2), la versión de la *República* fue un evento de excepcional importancia en la cultura europea moderna, pero Uberto se destacó también por su compromiso activo con la vida política lombarda, lo que lo llevó a la cárcel y a afrontar graves dificultades, aunque al fin obtuvo algún reconocimiento por parte del duque Visconti. Ello se debió principalmente a su actividad literaria, que tuvo una amplitud y riqueza de intereses que de por sí lo sitúan en el mejor talante humanístico, y con la que se materializó su empeño político y cívico, también a la manera humanística.

Decembrio ha dejado oraciones, como la que pronunció en 1418 para la visita del papa Martín V *(De adventu Martini V Pontificis);* poemas, epístolas, de argumento tanto público como privado; y más que nada, tratados morales, que se insertan en la línea de la reflexión humanística sobre el hombre y sus cualidades, como el *De modestia*, sobre la virtud de la "moderación", el *De candore*, el *De morali philosophia* (1419-1422), muy apegado a las *Epístolas* de Séneca y a las obras morales de Cicerón, y, sobre todo, el *De republica*, un diálogo en cuatro libros, de argumento político-moral, que se sitúa entre los primeros de este género, en el que el Humanismo aportó grandes innovaciones. En él se analizan las distintas formas de Estado y se da la preferencia al principado, regido por un soberano dotado de las virtudes políticas más eminentes y capaz de escoger a consejeros fiables y también virtuosos; pero el tratado tiene la vocación a la totalidad, típica de las obras de esta naturaleza, y así profundiza en las formas de derecho, el papel de los ciudadanos, la educación de los jóvenes y

[8] Garin, op. cit., pp. 585-88.

del propio príncipe, en una relación constante con la realidad de la época[9].

Y también se ha mencionado la figura de Antonio Loschi (Vicenza, 1368-1441), quien trabajó en Milán hasta 1407 a las órdenes del duque Gian Galeazzo, al que él apoyó en su guerra contra Florencia, especialmente con la composición, en 1397, de una *Invectiva in Florentinos* (contra los florentinos), donde las armas de la retórica humanística se ponían al servicio de un proyecto político, en este caso el de sostener el ataque bélico de Milán, presentándolo como un intento de unificar Italia bajo el mando de un único rey, y tachando Florencia de imperialismo. Loschi da la vuelta a los planteamientos republicanos de la tratadística florentina y acusa directamente a la República de tiranía, como lo demostraría —entre otras cosas— la política de alianzas de la ciudad, especialmente con Francia, a la que Florencia habría llegado a prometer el dominio de toda Italia a cambio de su ayuda contra el duque milanés. También se niega que los florentinos desciendan de los antiguos romanos; al contrario, ellos serían la «escoria» *(feces)* de Italia.

Especial favor encontró también su *Inquisitio artis in orationibus Ciceronis* (ca. 1395), un comentario, redactado en Pavía, de diez oraciones ciceronianas, algunas de las cuales poco conocidas en la época, donde emergen las implicaciones políticas de la lección ciceroniana[10]. Posteriormente, Loschi pasó a Roma, a la cancillería del papa, y allí desarrolló la mayor parte de su carrera.

Gasparino Barzizza

Entre Milán y Pavía se movió Gasparino Barzizza (1360-1431), cuya figura en estos últimos años va emergiendo como clave en el mundo cultural de la Lombardía de las primeras décadas del siglo[11], por su apertura a los nuevos métodos culturales, que le derivaba de sus contactos con el mundo humanístico en Padua, Venecia, Ferrara, y por la

[9] Cf. P. Viti, «Decembrio, Uberto», en *Dizionario Biografico degli italiani* (*DBI*), vol. 33, 1987, pp. 501-502.

[10] Garin, op. cit., pp. 552-553.

[11] Eubini, *Umanesimo e secolarizzazione. Da Petrarca a Valla*, Roma, Bulzoni, 1990, p. 341.

difusión de su enseñanza. En efecto, el humanista de Bérgamo ejerció como profesor de gramática, retórica y filosofía moral en las universidades de Padua (1407-1421), Milán (1421-1427) y Pavía (1403-1407; 1428-1429), y allí también desarrolló su enseñanza privada, fundando un «colegio-residencia» *(contubernium)* al estilo de los de Guarino o Vittorino, que, como se ha visto, contaba con alumnos como el patricio veneciano Francesco Barbaro, uno de los fundadores del Humanismo véneto. En general, pasaron por sus aulas hombres que tendrían un papel destacado en los avatares de la cultura en los años siguientes, en primer lugar Leon Battista Alberti y Francesco Filelfo.

El nombre de Gasparino tradicionalmente se ha asociado al auge del ciceronianismo, del que él fue sin duda uno de los pioneros. El humanista estudió, por ejemplo, las oraciones, que leyó y comentó en Padua (1420), sirviéndose del modelo de la *Inquisitio artis* de Loschi; al *De officiis* dedicó otro curso universitario, probablemente en Padua, y fue reuniendo materiales para un comentario que, sin embargo, probablemente nunca terminó. Importante también es su *Vita Ciceronis*, obra que, aunque basada en el *Cicero novus* de Bruni, reduce la importancia de la vida política ciceroniana para ensalzar sobre todo su obra literaria [12]. El descubrimiento, en 1421, de las obras retóricas de Cicerón, al que se ha hecho referencia arriba, hizo que el obispo Landriani se dirigiese a Barzizza para la copia y la difusión de estas obras. Para el viejo autor, quien poseía un manuscrito de las obras retóricas de Cicerón, incompleto aunque copiado de un ejemplar antiguo, el descubrimiento de las obras íntegras marcó un punto de inflexión en su carrera, vinculándolo a partir de entonces con el auge del ciceronianismo e influyendo en su posterior reflexión sobre retórica, así como en su enseñanza universitaria. En cualquier caso, es importante observar que el interés del humanista se centra en la obra retórica, y en la ética, y en la conexión entre estos dos ámbitos, mientras que queda al margen la obra de divulgación filosófica.

También contribuyó Barzizza al nuevo interés cuatrocentista por Séneca, atestiguado por sus comentarios a las *Epístolas*, redactados, a partir de sus cursos universitarios, entre 1408 y 1411. Siguiendo las

[12] Cf. C.W. Pigman, «Barzizza's studies of Cicero», *Rinascimento*, XXI (1981), pp. 131-141.

huellas de Boccaccio y de unos pocos comentarios contemporáneos, Barzizza realiza una "edición" completa de las epístolas de Séneca, incluida la correspondencia espuria (que él consideraba auténtica) con san Pablo —un supuesto intercambio de cartas entre el filósofo y el santo, redactado probablemente en el siglo IV para demostrar la cristiandad de Séneca y, por ahí, su validez como preceptor moral. El comentario de Barzizza incluye la primera biografía de Séneca de la época humanística, basada en el testimonio de Suetonio y sobre todo de Tácito, utilizado por vez primera por Boccaccio, además de otros materiales que, junto a contenidos tradicionales, evidencian un talante plenamente humanístico, expresado sobre todo en las piezas liminares, como los prólogos, en una perspectiva de concordancia entre sabiduría pagana y revelación cristiana, cuyo terreno común es indicado en la filosofía moral, «la más necesaria para una vida feliz», según una línea explícitamente seguida por Salutati y sus sucesores. De hecho, Barzizza se hace eco de los resultados de la filología de Petrarca, Boccaccio y Salutati, al distinguir dos Sénecas (el filósofo moral y el autor de tragedias) y al expurgar las obras espurias que la Edad Media creía auténticas.

Entre sus obras originales más conocidas se encuentra el *De compositione* (1420), un manual de retórica basado en Cicerón y Quintiliano, que da comienzo a la tradición del ciceronianismo humanístico. De la misma época es la *Ortographia* (Ortografía), una obra pionera sobre la grafía de las palabras griegas y latinas, donde reciben un nuevo interés el problema de los diptongos y el de la puntuación *(ars punctandi)* [13]. Barzizza, a la manera de los humanistas, también escribió oraciones, de argumento ciudadano o universitario, a veces leídas públicamente; pero la obra, de alguna manera, ejemplar del humanista fue su *Liber epistolarum*, una colección de cartas que tuvo amplia difusión y funcionó como modelo retórico e ideológico. Allí se aprecia la construcción literaria de la personalidad de Barzizza, según la lección petrarquesca; el retrato de su mundo familiar y cultural; la amplitud de sus intereses intelectuales.

Esta concepción de la retórica como disciplina estrechamente vinculada a la moral, a la zaga de la mejor lección de Cicerón y Séneca, cons-

[13] Cf. G. Martellotti, «Barzizza, Gasparino», en *DBI*, vol. 7, 1965, p. 37.

tituye una importante indicación de los objetivos y las preocupaciones de este Humanismo, dirigido a la reflexión moral a partir de la lección antigua, en un intento de superación de la interpretación medieval, y de actualización respecto a las necesidades del mundo contemporáneo, según un programa en el que retórica y moral se compenetran precisamente gracias a la lección de los grandes maestros del pasado. Pero la filología de Barzizza pronto iba a ser superada por las nuevas adquisiciones, y en primer lugar por el descubrimiento del carácter espurio de la correspondencia con san Pablo —de algún modo, una piedra de toque para probar las capacidades de la cultura humanística—, realizado pocos años después por Lorenzo Valla y Guarino de Verona, independientemente uno de otro; de ello se hizo eco Angelo Decembrio, un humanista antiguo alumno de Barzizza y activo entre Milán y Ferrara hacia la mitad del siglo [14]. A pesar de que, una vez excluidas las falacias sobre la falsa correspondencia, la vida de Séneca tuvo éxito y circuló anónima en las ediciones quinientistas del filósofo, la cuestión de las epístolas espurias permite observar el refinamiento progresivo de los métodos científicos gracias a la aportación de las grandes figuras y a la presta asunción de sus planteamientos por parte de los demás eruditos.

Pier Candido Decembrio

El hermano mayor de Angelo —cuya figura está más relacionada con el ambiente ferrarés— fue Pier Candido Decembrio (1392-1477), uno de los personajes de mayor relieve en el Humanismo lombardo e italiano en general [15]. La vida de Pier Candido ejemplifica perfectamente el talante comprometido de los mejores humanistas italianos: en su trayectoria, la dimensión cultural siempre se cruza y se funde con la dimensión política e ideológica, y la una recibe luz y sentido de la otra. Así, la primera parte, y la más significativa, de la vida del humanista (1419-1447) se desarrolló al servicio del duque Filippo Maria hasta la muerte de éste. En esta época, Decembrio ejerció de diplomático y de secretario político, en clara comunidad de intentos con la

[14] Cf. L. A. Panizza, «Gasparino Barzizza's Commentaries on Seneca's Letters», *Traditio*, XXXIII (1977), pp. 333-336.
[15] Cf. P. Viti, «Decembrio, Pier Candido», *DBI*, cit., pp. 488-498.

política ducal. Ello le permitió entablar relaciones no sólo con algunos de los mayores exponentes de la política italiana, sino también con muchos humanistas destacados, como Valla, Bruni o Guarino, con quien, sin embargo, tuvo después serias discrepancias. Durante el trienio de la República ambrosiana (1447-1450), el humanista fue fiel al nuevo régimen, lo que le costó el favor de Francesco Sforza cuando éste se apoderó de Milán. A partir de entonces, viajó por otras ciudades de la Península, poniendo sus conocimientos político-culturales al servicio de varios Estados italianos: primero fue a Roma, donde Nicolás V le nombró miembro de la cancillería; luego a Nápoles, al servicio de Alfonso de Aragón, y —tras un paréntesis milanés— a Ferrara, donde fue bien recibido por los marqueses de Este en Ferrara. No obstante, nunca interrumpió sus relaciones con el Milán de Sforza, del que siempre se consideró súbdito, hasta que en los últimos años de su vida pudo volver a su ciudad, donde murió.

La obra de Decembrio evidencia la amplitud de horizontes, el afán totalizador del Humanismo y, al mismo tiempo, los modos de colaboración del intelectual con el gobierno del Estado. Su pericia de historiador y pensador moral se había fraguado en su actividad de traductor, con las versiones al italiano de la *Historia Alexandri Magni* de Curcio Rufo (1438), los *Commentarii de bello gallico* y *de bello civili* de César —donde en la carta prefatoria se discute el problema de la atribución de las obras a César—, además de la ya mencionada continuación y revisión de la *República* platónica iniciada por su padre, Uberto, y de la *Ilíada* de Homero, todas ellas obras redactadas por encargo de Visconti, en estrecha colaboración con la política cultural del Ducado. Asimismo, está dedicada a Visconti su *Comparación* entre César y Alejandro Magno, cuyo modelo deriva tanto de Plutarco como de Petrarca. Sucesivamente, tradujo otras obras, de griego en latín, por encargo del papa: la *Historia romana* de Apiano y las *Historiae* de Diodoro Sículo, texto que por su relevancia en el panorama cultural estuvo en el centro de un amplio proyecto editorial impulsado por Nicolás; dentro de este proyecto, a Decembrio le tocó la versión de los últimos libros, XVI-XX, de la obra, pero la muerte del Pontífice hizo que su labor terminara en el capítulo 49 del libro XVI.

Su interés principal por la moral y la política no excluye una relevante actividad poética, como atestiguan los más de 150 poemas lati-

nos que se han conservado, reunidos en la colección de los *Epistolarum metricarum et epigrammatum libri* (Libros de epístolas métricas y epigramas), donde ya en el título se aprecia la concepción de la poesía como comunicación, representación del mundo, evidenciada en la enorme variedad temática.

Cuando, en los años treinta, Bruni volvió a proponer a la atención del público su *Laudatio florentine urbis*, Decembrio respondió desde Milán con su *De laudibus Mediolanensium urbis panegyricus* (Panegírico de la ciudad de Milán, ca. 1436), donde a los motivos típicos de la propaganda "republicana" florentina se opone la exaltación del gobierno principesco de Milán, capaz de asegurar la paz y el orden en el marco de la concordia social. Su conocimiento de Suetonio —«uno de los autores más en boga, tras el estímulo petrarquesco, en el primer Humanismo milanés» [16]— encontró aplicación en su biografía, de amplio respiro, del duque de Milán; la *Vita Philippi Marie Vicecomitis* (1447) no sólo reelabora de manera modélica las *Vidas* suetonianas de Augusto y Tiberio, sino que ofrece un amplio retrato de la sociedad cuatrocentista, describiendo las empresas públicas del príncipe y su vida privada. La narración de la vida del duque rebasa el mero elogio cortesano y se convierte en un ejemplo universal de las capacidades del hombre y de su *virtus* contra el poder de la Fortuna. Aquí emerge uno de los aspectos más contundentes y efectivos de la mejor prosa humanística: la capacidad de trascender el dato inmediato, para elevarse a la consideración general de la realidad.

Un aspecto fundamental de la actividad de Decembrio fue su colección epistolar, en la que el humanista trabajó durante casi toda su vida y que al final alcanzaba más de quinientas cartas, recogidas a lo largo de toda la vida y subdivididas en 22 libros, aunque el plan original contemplaba 34 libros [17]. Según el más puro estilo humanístico, y recogiendo fielmente la herencia petrarquesca, en el epistolario se encuentra un auténtico fresco de la sociedad de la época y de las preocupaciones, aspiraciones, idiosincrasias de los humanistas y de su mundo, en el constante afán de comunicación y expresión que contribuyó a dar vida al mito de la *res publica litterarum* del siglo XVI.

[16] M. Zaggia, «La versione latina di Pier Candido Decembrio dalla "Repubblica" di Platone: per la storia della tradizione», *Interpres*, XIII (1993), p. 51.

[17] Cf. V. Zaccaria, «L'epistolario di Pier Candido Decembrio», *Rinascimento*, III (1952), pp. 85-96.

6.2. Época de los Sforza (1450-1499)

En la época *sforzesca* se incrementa la actividad humanística y el apoyo oficial se hace más constante y eficaz, probablemente debido a la necesidad de afianzamiento y legitimación de la nueva dinastía, que encuentra en la política cultural una oportunidad de fraguar el consenso a su alrededor y dirigir la sociedad. De hecho, la producción historiográfica, ya comenzada en la época anterior, aumenta en calidad y magnitud, hasta configurar un auténtico proyecto político-cultural similar a los de otros centros italianos de la época. Alrededor de Francesco Filelfo, figura central en el Milán de la segunda mitad del siglo, como pronto se verá, conoce un importante desarrollo la imprenta, impulsada por figuras de humanistas destacados como Francesco Puteolano, editor de Tácito, y en particular por la colaboración entre tipógrafos y alumnos del humanista, como Buonaccorso Pisano, editor de Ovidio, el célebre Esopo en formato bilingüe con la traducción de Rinuccio Aretino, las propias *Elegantie* de Valla.

Filelfo también impulsó, de una u otra manera, los estudios griegos, que en Milán conocieron un auge particular. Fue él quien acogió a Juan Argirópulo, «el mayor maestro de griego después de Crisoloras», y con Filelfo se carteaban los doctos griegos más destacados, así como él llamó a la Universidad a Demetrio Castreno, al que sucedió Constantino Láscaris, amigo de Decembrio y autor de una *Epítoma* que fue el primer libro griego impreso, el 30 de enero de 1476[18].

Otro personaje clave a caballo entre la época viscontea y la sforzesca fue Guiniforte Barzizza (1406-1463), hijo de Gasparino, cuya trayectoria está vinculada con el mundo universitario y con la corte. De ingenio muy precoz, Guiniforte comenzó su enseñanza muy joven, pero varios avatares lo llevaron hasta Cataluña, al servicio de Alfonso de Aragón, en 1432-1434. En este año, subió a la cátedra de retórica que había sido de su padre, y de su experiencia universitaria nos quedan varias prelusiones académicas, entre las que destaca la oración inaugural de su primer curso en Milán, sobre las *Epístolas* de Séneca y la obra retórica de Cicerón. Su implicación con la vida de corte le

[18] Véase E. Garin, «La cultura milanese nella seconda metà del XV secolo», en *Storia di Milano*, Milán, Fondazione Treccani degli Alfieri, 1956, VII, pp. 569-573 (579).

permitió visitar distintos centros de la Península y adquirir una importante experiencia política, que a la muerte de Visconti le sirvió para ponerse al servicio de otros señores, entre ellos Borso de Este, marqués de Ferrara. Con todo, en 1457 volvió a Milán como preceptor del hijo de Sforza, Galeazzo Maria, y allí falleció. Todo ello se refleja en sus cartas y oraciones, importante documento de las ideas morales humanísticas, entre las que destacan sus alegaciones en defensa del matrimonio, una cuestión, como se ha observado, muy disputada en el Humanismo italiano, con las intervenciones, entre otras, del veneciano Francesco Barbaro y de Giovanni Pontano, quienes citan a Barzizza. Junto con esta actividad, y todavía más en la línea de la política cultural viscontea, Barzizza mostró un gran interés por la literatura vernácula: poseyó y glosó un códice del *Cancionero* de Petrarca (una línea que en Milán seguiría Filelfo) y comentó, por encargo expreso del duque, el *Infierno* de Dante.

Este conjunto de líneas de desarrollo cultural encontraron su realización en la multitud de intelectuales que rodearon las instituciones milanesas, pero especialmente significativa, por la amplitud y la complejidad de su actividad literaria, fue la figura de un intelectual que no era lombardo de nacimiento, pero que a Lombardía vinculó sobre todo su nombre.

Francesco Filelfo

La larga trayectoria de Francesco Filelfo (1398-1481) ilustra muy bien el perfil del intelectual cuatrocentista, que vive —en su caso, brillantemente— de su trabajo literario y lo ofrece a distintos príncipes, señores, papas, o lo somete al juicio, a veces polémico, de otros humanistas, en un diálogo continuo que pretende abarcar todas las facetas de la realidad, dar una respuesta a todas las cuestiones, con un talante incluso agresivo pero siempre fundamentalmente confiado en las posibilidades metodológicas que entraña el nuevo paradigma humanístico. Es una aspiración a la totalidad que se halla bien representada por su inmenso epistolario —una auténtica *summa* del Humanismo maduro—, por sus oraciones y prelusiones, por sus incursiones en los territorios de la filosofía moral y de la poesía, de la oratoria y de la biogra-

fía, del tratado político o de la disquisición filológica; por su constante esfuerzo de armonizar la sabiduría latina y la griega.

El horizonte de Filelfo, así como su público y en general sus intereses, se centran en la Italia contemporánea —desde el Nápoles aragonés a la Florencia de la oposición medicea, a Venecia, al Milán visconteo-sforzesco—, pero se amplían a la consideración del hombre y de la vida en general, en un diálogo constante entre vida y cultura. Nacido en Tolentino (actualmente en la región de las Marcas), se había formado primero en Padua con Gasparino Barzizza y el filósofo Paolo Véneto, para luego trasladarse a Venecia, donde fue preceptor de jóvenes de la nobleza y trabó amistad con Guarino y Vittorino de Feltre, a la sazón miembros destacados del ambiente cultural veneciano. La República le dio la oportunidad de viajar a Constantinopla, y Filelfo aprovechó para estudiar griego con Juan Crisoloras, hermano de Manuel, alcanzando un alto nivel de conocimiento de esta lengua. En Constantinopla permaneció —con intervalos debidos a otros viajes por Europa— hasta 1427, cuando volvió a Venecia. Poco después, en 1428, gracias a las buenas relaciones establecidas con intelectuales florentinos, especialmente Traversari y Bruni, Filelfo ascendió a la cátedra en la Universidad de Florencia, sucediendo a Giovanni Aurispa.

Los años florentinos fueron exitosos y al mismo tiempo turbulentos; Filelfo se valía de un excepcional conocimiento del griego y de un método exegético novedoso y riguroso que pudo explicar ante alumnos de excepción, de Eneas Silvio Piccolomini a Carlo Marsuppini o Niccolò Niccoli. Leyó a Cicerón, Livio, Terencio, la *Ética* de Aristóteles (del que también tradujo la *Retórica*) y, por primera vez en una cátedra humanística, la *Comedia* de Dante, obras todas que suscitaban el aplauso de la facción oligárquica, lo que (junto con rencillas profesionales) le procuró la enemistad de los intelectuales del partido mediceo, e incluso un atentado en su contra, quizá inspirado por el propio Cosimo de' Medici. La victoria definitiva de éste en 1434 lo obligó a aceptar el cargo de profesor en Siena. Esta experiencia fue evocada en las amargas y polémicas *Commentationes florentinae de exilio* (*ante* 1440), que describen en forma de diálogo los males del exilio, con alusión directa a los amigos florentinos víctimas de los Medici, en la línea de la exaltación de la oligarquía florentina, ejem-

plo de buen gobierno y virtud "cívica". Tras una etapa de cuatro años en Siena y una breve estancia en Bolonia —donde escribió un importante *De legibus*, manual de leyes romanas que se enmarca en el clima de la polémica humanística contra los juristas [19]— Filelfo accedió a los requerimientos de Visconti y se estableció en Milán en 1439.

Milán, ciudad a la que quedará vinculado por el resto de su vida, representa un «punto de inflexión» en la vida del humanista [20]. Filelfo comenzó una larga y provechosa colaboración con el gobierno y la sociedad lombardos —que no se interrumpió cuando Milán pasó a Sforza— mediante la enseñanza universitaria, pero más aún desarrollando cargos públicos que lo vieron leer importantes oraciones políticas, como el elogio de Filippo Maria, de 1446, donde se esboza la figura del perfecto príncipe renacentista, o la oración por la muerte de Francesco Sforza, en 1466; promocionar la cultura humanística a través de sus infinitos, aunque no siempre pacíficos, contactos personales «con todos los doctos [...] desde Hungría a Turquía» [21]; favorecer la difusión de los clásicos a través de la imprenta, inspirando algunas grandes ediciones. Sus intereses intelectuales y su actividad también reflejaron las pautas de la política cultural de los duques: prueba de ello es su comentario —el único comentario completo a un texto romance— al *Canzoniere* (1444-1447) de Petrarca, en la línea de la dignificación de la lengua vernácula cara a Visconti. Más relevantes son sus tratados ético-políticos, como el *De iustitia* o el *Della liberalitá e di sua lode*, que afrontan temas de candente interés para el Humanismo. A intereses morales y culturales se remontan también los dos libros de *Convivia Mediolanensia* (Simposios milaneses, 1443), un diálogo donde aparecen como interlocutores los intelectuales y funcionarios de la corte milanesa, los cuales abarcan las temáticas más variadas, ofreciendo un cuadro vivo de las ideas filosóficas y literarias del Humanismo, y al mismo tiempo evidenciando un afán enciclopédico muy acorde con sus ideales culturales.

[19] V. Fera, «Itinerari filologici di Francesco Filelfo», en R. Avesani-G. Billanovich et al. (eds.), *Francesco Filelfo nel quinto centenario della morte*, Atti del XVII Convegno di Studi maceratesi (Tolentino, 27-30 settembre 1981), Padua, Antenore, 1986, pp. 110-111.

[20] Ibid., p. 112.

[21] Garin, «La cultura milanese nella seconda metà del XV secolo», cit., p. 561.

Pero su mayor intento de relacionar el empeño político con la literatura fue el proyecto de poesía política que, tras la prueba representada por la *Vita* del *condottiero* Niccolò Piccinino, en hexámetros latinos, se plasmó en el poema épico *Sphortias* (La Sforziada), una narración de la toma de Milán por parte de Francesco Sforza, comenzada en 1451 y continuada durante dos décadas, sin llegar a la conclusión. El poema de Filelfo intenta reconstruir los acontecimientos basándose en testimonios documentales y sobre todo en informaciones de los protagonistas, según una aspiración al realismo histórico que, lejos de ser mero elogio cortesano, intenta construir una trayectoria de Sforza ajustada al modelo de las virtudes del guerrero y gobernante perfecto, eliminando y modificando determinados detalles en función de su interés ideológico, según las líneas de los manuales de comportamiento político. Así, se da un paso fundamental hacia la instauración de una épica contemporánea, que utiliza el género clásico, sobre todo Virgilio y Silio Itálico, pero carece de sus condicionamientos, y es directamente volcada en la participación política, contribuyendo así con autoridad a la formación de una historiografía política y propagandística de gran efectividad y profunda habilidad en la construcción del personaje y del contexto, indicando las directrices de la mejor historiografía oficial milanesa.

Otro testimonio de la implicación filelfiana en la política (traducida en poesía) son sus *Satyrae*, las piezas de «elocuencia y filosofía» —en palabras del autor— compuestas en siete libros entre 1431 y 1449 y publicadas en 1453 y 1459, con dedicatoria a Alfonso de Aragón, primero, y luego a Pío II. Las *Sátiras* son una auténtica crónica y crítica —a partir de la asimilación profunda y dialéctica de los modelos de Horacio y Juvenal— de los acontecimientos de aquellos años, y especialmente los de la estancia florentina, vividos en primera persona por el autor, quien no ahorra invectivas contra sus enemigos, sobre todo los partidarios de los Medici. Las etapas de la trayectoria de Filelfo se manifiestan puntualmente a lo largo de la colección y se entrelazan con la realidad histórica, según una perspectiva en la que el género de la sátira, concebido en su acepción más dura y violenta, asume como su finalidad principal la denuncia moral y la polémica política. En general, las *Sátiras* se caracterizan por su estructura retórica y su variedad temática y tonal, que abarca

temáticas religiosas, epitalamios, epístolas métricas, invectivas literarias o —sobre todo en la segunda mitad de la colección— los elogios dirigidos a sus amigos y protectores [22].

Menos comprometidas, y más en la línea de la lírica de Horacio, aunque alterando la "placidez" de las *Odas (Carmina)* con el "extremismo" y la agresividad de los *Epodos*, son las *Odae (Odas),* compuestas entre 1449 y 1454, en cinco libros de 1.000 versos cada uno (el plan inicial preveía la cifra canónica de diez libros), «en casi todos los metros líricos horacianos», «el momento más significativo de la recepción de la poesía horaciana por parte de Filelfo» y una de las cumbres de la asimilación humanística de este poeta [23]. La obra —dedicada a Francesco Sforza— nace del clima favorable de la corte que, en un entorno finalmente apaciguado y sereno, permite «la autenticidad de una inspiración lírica que deriva del *otium*» poético y está amparada por el príncipe [24]; y es aquí, en efecto, donde Filelfo se propone como el "poeta-vate" capaz de dar la inmortalidad a los poderosos cantados por sus versos. Con todo, dentro del tema dominante del elogio del *princeps* y mecenas, también aquí es notable la variedad de temas, que llega a abarcar descripciones de ciudades, narraciones satíricas, eventos históricos o amorosos e incluso asuntos religiosos, utilizando un gran número de registros estilísticos, desde el épico hasta el satírico o el hímnico.

En las *Odae* —respecto a las cuales las *Satyrae* se definen como *lusus* y *preludium* (juego y preludio)— sobresale la técnica refinada del mediador entre la tradición poética latina y la griega, el hábil intelectual que consigue asumir el mismo papel del intelectual augusteo, nuevo Horacio que vuelve a proponer el modelo funcional de la sabiduría antigua en versión moderna, porque sabe justificar su ejemplaridad y validez para el tiempo presente. En definitiva, en las *Odae* Filelfo trabajó con espíritu innovador, dispuesto a experimentar atrevidas y complejas soluciones métricas, estilísticas, retóricas, y a poner todas ellas bajo las precisas coordenadas de la ideología principesca. En Milán, entre los años cincuenta y 1465, Filelfo recogió también sus epigramas, en el *De iociis et seriis* (El juego y lo serio), en diez libros de

[22] Véase G. Albanese, «Le raccolte poetiche latine di Franceco Filelfo», en Avesani-Billanovich (eds.), *Francesco Filelfo nel quinto centenario*, cit., pp. 412-417.
[23] G. Albanese, «Filelfo, Francesco», en *Enciclopedia oraziana*, vol. III, 1998, pp. 224-225.
[24] Cf. Albanese, «Le raccolte poetiche», cit., p. 425.

mil versos cada uno, donde prevalece la nota superficial, la pluma se hace cansina y las razones que habían sostenido la inspiración de las obras anteriores se esfuman en el dato ocasional, en un proyecto que carece de identidad.

En cualquier caso, en términos generales, «Filelfo fue el primer poeta neolatino en proponer, en transcripción humanística, todo el abanico de la escritura poética horaciana» [25], y gracias a ello el humanista pudo elaborar y defender un proyecto político-literario en conexión estrecha con las aspiraciones del poder ducal. Por lo demás, sus intereses por la ética y la política quedaron reflejados en sus traducciones del griego, muchas de ellas realizadas en los largos años milaneses, con obras como el *De iustitia* y tres epístolas de Platón o los *Apofiegmas a Trajano*, de Plutarco, dedicada a Visconti. La relación privilegiada con Milán no obstó a que el humanista siguiera cultivando numerosas relaciones con intelectuales y hombres políticos de toda Italia, de Alfonso de Aragón a Nicolás V, Pío II, Pablo II —y en Roma, su persistente aspiración, volvió a enseñar en los años 1475-1476—, pasando por los señores de la Italia central y septentrional, los refinados Este y Gonzaga, el mítico Federico de Montefeltro, etc.; también se reconcilió con Florencia: Lorenzo de' Medici lo llamó, ya viejo, a la cátedra de griego, pero Filelfo murió a sólo dos semanas de haber llegado, sin poder tomar posesión de su último cargo.

De todos los avatares de su intensa vida —entre 1427 y 1477, dos meses antes de su muerte— da fe su riquísimo *Epistolario*, más de mil quinientas cartas en latín y vernáculo (además de 110 en griego), un «extraordinario cuadro de conjunto sobre la civilización humanística en su totalidad», que conoció un éxito fuera de lo común, atestiguado por las quince ediciones impresas anteriores a 1500 [26].

6.3. Historiografía y política: Crivelli y Simonetta

Pier Candido Decembrio, ya viejo, dedicaba una de sus biografías humanísticas, la *Vita Francisci Sfortiae*, de 1461-1462, justamente a Francesco Sforza, y aunque no logró obtener los beneficios que espe-

[25] Albanese, «Filelfo, Francesco», cit., p. 223.
[26] Viti, «Filelfo, Francesco», cit., p. 624.

raba, e incluso tuvo mala acogida en los medios oficiales, el propio intento y la autoridad intelectual de su autor indican con claridad la existencia de este proyecto ducal dirigido a sostener el dominio de Sforza mediante la propaganda histórico-política, que había comenzado a fraguarse ya en los años cincuenta, centrándose en la exaltación de la figura del fundador de la dinastía, Muzio degli Attendoli, y en la celebración de las gestas de su mayor exponente, Francesco, el conquistador de Milán dotado de todas las virtudes aptas para garantizar el buen gobierno y asegurar la paz y la concordia. El proyecto en sentido propio va adquiriendo su forma a lo largo de los años sesenta, cuando se estableció de manera regular la colaboración entre la cancillería, encabezada por el hábil secretario Cicco Simonetta y su mano derecha, su hermano Giovanni, que proporcionaba la documentación básica para la reconstrucción de los acontecimientos, y los humanistas, quienes se ocupaban de presentar esos acontecimientos en una luz favorable al régimen e insertar la narración en un cuadro histórico y moral más amplio y estructurado, y por ello más autorizado [27].

La primera historia humanística aparecida en el Milán sforzesco fue la de Leodrisio Crivelli, de origen milanés, nacido en 1412, un hombre que se había formado en la época viscontea. De formación jurídica, trabajó como secretario de varios políticos y prelados lombardos, lo que le permitió ampliar su cultura, aprendiendo el griego y trabando amistad con destacados humanistas, como Decembrio, Poggio Bracciolini y Filelfo, del que fue "discípulo" en griego y con el que terminará enemistado. Crivelli fue profesor de derecho en Pavía, Milán, Ferrara, y tras la adquisición de Milán por parte de Sforza colaboró con la diplomacia ducal hasta llegar a ser ayudante en una de las ramas de la cancillería. Sin embargo, a causa de las enemistades políticas, se vio obligado a abandonar Milán en 1463, encontrando un empleo en Roma gracias a su antiguo amigo Piccolomini, ahora papa Pío II. Ahí dio prueba de su capacidad para traducir los intereses políticos en narración histórica, redactando una exhortación a la guerra contra el turco, el *De expeditione Pii Papae adversus Turcos* (Sobre la expedición del Papa contra los Turcos, ca. 1460), interrumpido

[27] Véase G. Ianziti, *Humanistic Historiography under the Sforzas. Politics and Propaganda in Fifteenth Century*, Oxford, Clarendon, 1988, pp. 30-31; 70-76; 94-102.

en el segundo libro, y el *De regno Ecclesiae liber* (Libro del reino de la Iglesia), una historia de la Cristiandad hasta los tiempos contemporáneos (ca. 1465-1470). También continuó dedicándose a la poesía, que cultivaba desde joven. Crivelli terminó sus años en la oscuridad y la fecha de su muerte permanece desconocida; sólo se sabe que había dejado de vivir antes de 1488.

En Milán, en los años cuarenta y cincuenta, Crivelli se había ejercitado como traductor del griego al latín y al vernáculo y, sobre todo, había dado prueba de sus capacidades en el terreno de la propaganda política en la época de la adquisición del Ducado por parte de Sforza, cuando leyó una oración en la que se contenían *in nuce* todos los temas de la propaganda historiográfica venidera. Al mismo tiempo escribió una *Series triumphi Francisci Sfortiae* (Series del triunfo de F. S.), donde volvían los mismos argumentos apologéticos, en el marco de las ceremonias triunfales por la entrada milanesa del duque [28], según un modelo humanístico experimentado ya por los aragoneses en Nápoles (vid. abajo, cap. 8). Su obra mayor, el *De vita rebusque gestis Francisci Sfortiae* (Vida y obras de F. S.), fue compuesta en 1461-1463, cuando su autor la dejó interrumpida en el segundo libro, y se alejó de Milán por motivos todavía no aclarados. En plena concordancia con las aspiraciones y los planteamientos de la política cultural ducal, dirigida a convalidar los dudosos títulos legales del señor de Milán, el intento del humanista es el de acreditar toda una visión de la historia contemporánea centrada en la figura preeminente de un individuo de cualidades excepcionales, legitimado a gobernar precisamente por su excelencia personal, tanto militar como moral y política: «La auténtica piedra de toque sobre la que el régimen basaba su derecho a gobernar», tanto de cara a los milaneses como ante los demás Estados [29]. Así, Crivelli plantea una narración orgánica en la que se agiganta la figura del héroe humanístico de la «vida activa», con el objetivo de confirmar su poder interno y rechazar las interpretaciones negativas que procedían de otros campos historiográficos, especialmente el de los aragoneses, representado por los *Gesta Alphonsi* de Bartolomeo Facio, fuertemente hostiles a Sforza.

[28] Ianziti, op. cit., pp. 35-39.
[29] Ibid., p. 45.

Con un talante absolutamente laico, el *De vita* se esfuerza en organizar los hechos con el fin de presentar el éxito como el producto exclusivo de los méritos humanos, lejos de cualquier influencia sobrenatural, según el esquema humanístico de la lucha entre *virtus* y fortuna, y siempre a la zaga del proyecto apologético de la cancillería. A pesar del carácter incompleto de la obra, en la que emerge más la figura del padre del duque, el caudillo *(condottiero)* Muzio Attendolo, las directrices ideológicas están suficientemente claras; la narración abandona el rígido orden cronológico y se organiza en torno a una serie de eventos clave, valiéndose de las mayores adquisiciones humanísticas —tal como el uso de máximas *(sententiae)* morales— y dejando entrever que, de completarse la obra, la personalidad de Francesco Sforza hubiera dominado todos los aspectos de la historia. Sin embargo, debido a los avatares existenciales de Crivelli, su *De vita* no tuvo la repercusión que mereciera, aunque su estrategia narrativa arroje mucha luz sobre las características de toda la siguiente historiografía sforzesca [30].

Hubo que esperar más de una década para que, al calor de los renovados esfuerzos propagandísticos de la cancillería, viera la luz una nueva y cabal reconstrucción histórica de la trayectoria de Francesco Sforza entre 1420 y 1466 (año de su muerte). El *De rebus gestis Francisci Sfortiae Commentarii* (Comentarios de las gestas de Francesco Sforza), en treinta y un libros, fue obra de Giovanni Simonetta († 1491), un miembro destacado de la cancillería —estrecho colaborador de su hermano Cicco, primer secretario ducal— más que un humanista en sentido estricto. Su formación, en efecto, es la de un funcionario político totalmente inmerso en preocupaciones prácticas: partidario de Francesco desde 1444, había ingresado en la cancillería desde su fundación, alcanzando rápidamente, gracias también al apoyo de su hermano, una posición de absoluto relieve; Simonetta no muestra intereses literarios y menos aún filológicos, su actividad cultural se limita al estudio de las obras historiográficas más directamente relacionadas con sus preocupaciones. Su trayectoria siempre se distinguió por su absoluta devoción a la dinastía y al Estado, hasta que en 1479, probablemente por haberse opuesto a la política de alianzas de

[30] Ibid., pp. 103-126.

Ludovico el Moro, cayó en desgracia y terminó exiliado en Vercelli y marginado del poder.

De acuerdo con el talante comprometido de su autor, los *Commentarii*, redactados entre 1473 y 1476, siguen fielmente las líneas ideológicas de la Cancillería, vueltas a obtener la investidura imperial del Ducado y, en general, a defender la existencia y la validez del régimen sforzesco, llegando a servirse para ello de los materiales propagandísticos preparados en los propios ambientes cancillerescos, probablemente con el concurso fundamental del mismo Simonetta, quien también echó mano de la historia de Crivelli y contrastó en profundidad todas las narraciones humanísticas sobre los asuntos por él tratados, principalmente los *Commentarii* de Pío II y los *Gesta Alphonsi* de Facio. Por su parte, el propio término *Commentarii*, si por un lado remite a una narración de hechos recientes a los que el autor ha presenciado, por otro indica un género que ha dejado de ser una mera recopilación de acontecimientos sin forma literaria —según la definición del *Brutus* de Cicerón— y, en manos de los humanistas y a la zaga del modelo de los *Commentarii* de César, trata de construir una historia coherente, centrada en un personaje eminente del que se quieren poner de relieve las cualidades humanas y políticas. Se trata de un modelo distinto del de la simple biografía, un modelo que apunta a «la manera en que las acciones públicas de un individuo influencian o incluso determinan los resultados de los acontecimientos», con funciones declaradamente apologéticas, más que simplemente informativas, siempre con el objetivo de justificar la toma de Milán como la mejor opción, tanto para la población como para los demás Estados[31], en una perspectiva de refuerzo de las estructuras del Estado y de reducción de la influencia de la nobleza y de las fuerzas centrífugas. En definitiva, en la obra de Simonetta se cruzan, encontrándose en el género del *Commentarius*, las instancias ideológicas típicas de la historiografía humanística y la reivindicación de la experiencia directa de los hechos, que Simonetta declara explícitamente haber tenido.

[31] Ibid., pp. 5-10 (10); 139-144.

CAPÍTULO 7

EL ÁREA PADANA: FERRARA, BOLONIA Y OTROS CENTROS

7.1. Ferrara y el Humanismo guariniano

Situada entre Padua y Bolonia —dos grandes centros universitarios— y favorecida por una dinastía especialmente atenta a las innovaciones culturales, Ferrara fue una sede privilegiada para la difusión del Humanismo. A lo largo del siglo XV dominaron en la ciudad los marqueses de Este, Niccolò III (1393-1441), Leonello (1441-1450), Borso (1450-1471), Ercole I (1471-1505); todos ellos, en varia medida, príncipes-mecenas que dieron una impronta peculiar a la cultura humanística de la ciudad, influenciada también por el tipo de cultura del siglo anterior, de carácter caballeresco y muy centrada en la narrativa y la poesía vernácula, con la presencia de maestros como Benvenuto Rambaldi de Ímola, el famoso comentador de Dante.

Significativa de la actividad intelectual anterior a la llegada de Guarino —que marcará el destino y el carácter del Humanismo ferrarés— es la obra de Pietro Andrea de' Bassi (1375-1447), autor de un comentario al *Teseida* de Boccaccio que recupera las *Metamorfosis* de Ovidio como forma de entretenimiento erudito para la corte. A Bassi se deben también *Le fatiche di Ercole* (Los trabajos de Hércules), que

en la línea de la obra de Salutati, aunque con mucha menor penetración, vuelve a proponer la figura ejemplar de este campeón mitológico de la vida laica y activa.

Igualmente importante es la actividad, en los años veinte y treinta, de Guglielmo Capello, preceptor de los hijos de Niccolò III y miembro del círculo guariniano, por impulso del cual trabajó en la *Naturalis historia* de Plinio, la conflictiva enciclopedia clásica que dio lugar a encendidas controversias epistemológicas. Gracias a los estímulos del humanismo guariniano, Capello se acreditó como difusor de temas humanísticos, recopilando escritos de humanistas (entre ellos Guarino mismo); incluso en su comentario al medieval *Dittamondo* de Fazio degli Uberti, Capello sabe confeccionar una "enciclopedia" histórico-geográfica que mira por igual al mundo contemporáneo y al antiguo, haciendo uso de obras de autores griegos, por ejemplo Polibio y Plutarco, redescubiertos o revalorizados por humanistas como Bruni [1].

La presencia de Guarino, desde 1429, con su escuela y su revolucionario método de enseñanza (véase arriba, cap. 3), es el auténtico motor de la cultura ferraresa; este liderazgo intelectual se hace manifiesto en sus cartas al marqués Leonello, donde, en las formas del espejo de príncipes, se sugieren unas pautas de comportamiento basadas en la *humanitas* y las virtudes políticas, que sólo el intelectual está en condiciones de ofrecer. La formación humanística debe ser la clave para el correcto ejercicio del poder político, además de garantizar el desarrollo de las mejores cualidades del hombre laico, bien insertado en la sociedad de su tiempo. El carácter oficial de estos planteamientos se demuestra, por ejemplo, en la práctica de las prelusiones de inauguración del año académico en la Universidad, pergeñadas como elogios de las nuevas disciplinas, en una manifestación concreta de colaboración entre intelectualidad y política.

El clima cultural de la Ferrara de las décadas centrales del siglo se aprecia muy bien en la presencia de doctos literatos como Giovanni Toscanella (ca. 1400-1449), uno de los preceptores de los hijos del marqués Leonello d'Este, o su amigo Giovanni Aurispa (1376-1459), originario de Sicilia, curiosa figura de erudito y mercader de códices,

[1] A. Tissoni Benvenuti, «Guarino, i suoi libri, e le letture della corte estense», en VV.AA., *Le Muse e il principe. Arte di Corte nel Rinascimento padano*, Modena, Panini, 1991, pp. 63-70; en general sobre la corte, véase W. L. Gundersheimer, *Ferrara estense. Lo stile del potere*, Modena, Panini, 1988.

quien había aprendido griego en Constantinopla y se estableció en Ferrara desde 1427 como preceptor de un hijo natural del marqués Niccolò III, aunque siguió viajando y llevando a Italia una gran cantidad de códices griegos, de Homero a Sófocles; además, su *Epistolario* es una valiosa fuente histórica sobre el primer Humanismo italiano.

Desfilaron por la ciudad, a lo largo del siglo, personajes como Antonio Panormita, Janus Pannonius, Copérnico. Pero la obra más significativa de la época "de oro" del Humanismo ferrarés, hacia la mitad del siglo, es la *Politia litteraria* (La elegancia literaria), de Angelo Decembrio (1415-*post* 1467), hermano de Pier Candido (vid. arriba, cap. 1), alumno de Gasparino Barzizza en Milán y presente en Ferrara a partir de 1430. Es la época de la Ferrara de Leonello, él mismo discípulo de Guarino, sin duda la más fecunda para la cultura humanística, que asume la preeminencia respecto a otras formas culturales; el griego Teodoro Gaza es rector del Estudio ciudadano, los intelectuales, entre ellos Leon Battista Alberti, se reúnen alrededor del príncipe en el círculo de Guarino, debatiendo temas filológicos, literarios, históricos, siempre con la mirada puesta en la realidad contemporánea. La *Politia litteraria*, «el monumento más notorio [...] del "Humanismo en el poder" que el marquesado de Leonello pareció realizar» [2], refleja este momento heroico del clasicismo en Ferrara y es testimonio crucial del ambiente intelectual de la corte y de la escuela guariniana. La primera redacción de la obra es de 1447, en tres libros, mientras que la sucesiva, dedicada a Pío II, es mucho más amplia y consta de siete libros en 103 *partes*. El diálogo, en el que toma parte el propio Leonello, se basa en el modelo de las *Noctes Atticae* de Gelio y de la *Institutio oratoria* de Quintiliano y se ocupa de los problemas de la propiedad o impropiedad literaria, lo que permite el análisis crítico de toda la latinidad, reconociendo los modelos fundamentales de Virgilio y Cicerón, pero prestando especial atención a los autores recién descubiertos, como Plauto o Lucrecio, y teniendo en la debida cuenta la literatura griega. Es una suerte de amplio canon literario, escorado a veces hacia posiciones de intransigencia humanística, en el que se rechaza tajantemente a los medievales, llegando a ex-

[2] R. Bruscagli, «Matteo Maria Boiardo», en E. Malato (dir.), *Storia della Letteratura Italiana*, III: *Il Quattrocento*, Roma, Salerno Ed., 1996, p. 638.

cluir la lectura de Dante, Boccaccio e incluso del mismo Petrarca. Pero es difícil hacerse una idea de la variedad y la riqueza de la *Politia*, ejemplo de amplitud de intereses del Humanismo: la literatura clásica, concebida como elemento ordenador de la realidad, es la clave para afrontar temas como la constitución de una biblioteca ideal, la guerra contra el turco o la necesidad de los mecenas, en un diálogo cerrado entre modernidad y antigüedad.

La oración fúnebre por Guarino fue leída por Ludovico Carbone (1430-1485), quien marca idealmente el pasaje a una segunda generación de humanistas en Ferrara. Carbone estudió griego con Gaza entre 1447 y 1449, cuando éste estuvo en Ferrara, y se doctoró en *artes*; Leonello lo asumió como preceptor de dos de sus hermanos. Desde 1456 fue profesor de humanidades en la Universidad, en el período en que ésta vivía sus años de mayor prestigio, en continua relación con la corte y con la vida cultural ciudadana. Carbone ejerció sus dotes oratorias al servicio de la ciudad; la *Laudatio funebris* de Guarino es sin duda su mayor obra, pero el humanista escribió en su brillante latín numerosas oraciones en situaciones diplomáticas delicadas: destacan las que dirigió a Pío II, la de bienvenida en Ferrara al emperador Federico III, y las que leyó en 1471 en cada etapa del viaje oficial de la corte ferraresa a Nápoles, en ocasión de la boda de Eleonora de Aragón con Ercole I, que sellaba la alianza entre Ferrara y el Reino napolitano. Además de la oratoria, cultivó la filología, interesándose por Plauto, Virgilio, Lucano; publicó en fecha muy temprana, en 1471, la *editio princeps* de las epístolas de Plinio el joven; finalmente, se dedicó al romanceamiento de textos clásicos, según las directrices del Humanismo de corte.

Otros letrados merecen ser señalados para completar el cuadro del Humanismo ferrarés. La herencia pedagógica de Guarino fue recogida por su hijo Battista, quien de algún modo asegura la continuidad de la cultura humanística entre la primera y la segunda mitad del siglo: con Battista estudiaron humanistas del nivel de Urceo Codro (vid. apartado 2), pero es en su *De ordine studendi et docendi* (El orden del estudio y de la enseñanza), de 1459, donde encuentra su sistematización el método de la educación guariniana, que continuó durante todo el siglo formando intelectuales educados en la escuela del rigor filológico y del compromiso ético-político.

En la época de Borso y de Ercole adquiere gran relevancia Tito Vespasiano Strozzi (1424-1505), poeta de gran relevancia, quien compuso elegías, églogas y epigramas latinos en los que la lección de los clásicos se funde con ecos de la poesía romance, especialmente petrarquescos. Una suerte de "autobiografía" poética se desarrolla a través de su producción, desde los *Erotica* (Cosas de amor, en seis libros) a los *Aeolosticha* (Poesías varias, en cuatro libros), al *Bucolicon liber*, a los *Sermones*, «quizá el precedente más directo de las *Sátiras* de Ariosto» [3]. A Strozzi se debe también un poema celebrativo de Borso, el *Borsias*, en la línea de la poesía humanística de compromiso y propaganda política.

7.2. La Universidad de Bolonia y sus maestros: Beroaldo y Codro

Durante casi toda la primera mitad del siglo Bolonia fue objeto de contienda entre el Estado milanés y la Iglesia. Sólo en 1443, Annibale Bentivoglio, exponente de una conocida familia ciudadana que ya había gobernado por breve tiempo entre 1401 y 1402, pudo hacerse con el dominio de la ciudad, que se mantuvo bajo sus sucesores, Santi (1446-1462) y Giovanni II (1462-1506), con el que se concluye el señorío de la familia y la ciudad vuelve definitivamente a la obediencia del papa. Durante más de medio siglo, pues, al igual que en tantos otros centros italianos, el crecimiento de la cultura es asegurado por el liderazgo estable de un gobierno autocrático basado en la guía ilustrada de una familia de la nobleza, dispuesta a invertir en la cultura humanística y, en el caso específico de Bolonia, a favorecer la universidad, que recibió un impulso significativo, en sentido humanístico, durante la etapa como legado pontificio del cardenal Bessarion (1450-1455). Por otra parte, la universidad era una sede de muy antigua tradición y de seguro prestigio europeo, que había contribuido de manera sustancial a la identidad cultural de la ciudad, donde había estudiado el joven Petrarca, que allí había participado en el florecimiento de la poesía vernácula de inspiración toscana, en el ambiente en el que el poeta Giovanni del Virgilio, profesor universitario y experto creador de églogas al estilo antiguo, se carteaba con Dante en noble disputa literaria.

[3] D. De Robertis, «L'esperienza poetica del Quattrocento», en E. Cecchi-N. Sapegno (dirs.), *Storia della letteratura italiana*, III: *Il Quattrocento*, Milán, Garzanti, 1965, p. 355.

Con esta tradición a las espaldas y esta situación política, la actividad humanística se organiza en Bolonia alrededor de dos polos en cierta medida convergentes: la corte señorial y la universidad; en ésta enseñan personalidades que están en relación o son protegidos por aquélla; juntos, los dos polos se complementan y se integran, a su vez, con los focos de cultura cristiana, seglar y sobre todo monástica, muy presentes en la ciudad, con sus ricas y acogedoras bibliotecas de importantes monasterios, y gracias también a la aportación de varios nuncios papales, cuyo principal representante fue sin duda el cardenal Bessarion [4], quien, como se ha visto, en Bolonia ejerció desde 1450 de nuncio papal.

En la primera mitad del siglo XV ya habían ejercido su magisterio universitario Giovanni Toscanella, crítico de la escolástica y difusor de la controvertida y revolucionaria poesía humanística de Antonio Panormita (vid. abajo, cap. 8); Giovanni Lamola, el gramático alumno de Guarino; Gasparino Barzizza, el maestro milanés ya en el ocaso de su carrera (1426-1428), y el gran Filelfo, en los principios de su carrera; todos ellos llevaron precozmente los nuevos métodos de enseñanza a la ciudad emiliana. Desde entonces, la atmósfera cultural será caracterizada sobre todo por una marcada tendencia al diálogo entre las disciplinas, a la unidad de la cultura, al debate vivo entre médicos, juristas, astrónomos, literatos, en un intercambio de saberes renovados y alimentados por los nuevos métodos de lectura e interpretación de los clásicos. La renovación se vio favorecida también por la intensidad de las relaciones culturales con otros centros de prestigio, con los que Bolonia guardaba una cercanía geográfica y comercial desde antiguo: Ferrara, Padua, punto de referencia para el mundo universitario, y al sur, Florencia, vinculada a la ciudad emiliana por lazos entre las familias dominantes y entre sus intelectuales de mayor peso [5], y naturalmente la Roma de los papas y de los secretarios apostólicos. Significativo de esta circulación intelectual es, entre otros, el episodio protagonizado por el médico humanista Giovanni Marcanova, profesor en el Estudio e im-

[4] Cf. F. Pezzarossa, «"Canon est litterarum". I libri di Filippo Beroaldo», en G. Lombardi-D. Nebbiai Dalla Guarda, *Libri, lettori e biblioteche dell'Italia medievale (secoli IX-XV). Fonti, testi, utilizzazione del libro*, Atti della Tavola rotonda (Roma, 7-8 marzo 1997), Roma, ICCU, 2000, pp. 301-303.
[5] Cf. G. M. Anselmi, «Mito classico e allegoresi mitologica tra Beroaldo e Codro», en su *Le frontiere degli umanisti*, Bolonia, CLUEB, 1988, p. 23.

pulsor de la difusión boloñesa de la obra de Biondo Flavio, cuya *Roma triumphans* hacía copiar de un manuscrito poseído por Lianoro Lianori, profesor de griego en el mismo Estudio [6].

Esta variedad de polos culturales, en la que ninguno de ellos se sobrepone o prevalece sobre los demás, se traduce en una doble tensión: por un lado, se practica una literatura "comprometida", "orgánica" al poder político, de apoyo al señor, visto y cantado como el indispensable pacificador, el soporte y la garantía del florecimiento de las artes literarias y de los *studia humanitatis*; por otro lado, y en consecuencia, la cultura académica se caracteriza por su talante erudito, filológico, enciclopédico, pero no de una erudición estéril, sino de investigación de toda la época clásica en todos sus diferentes e incluso contradictorios aspectos. De ahí la preferencia por los autores menos conocidos y explorados, "periféricos" respecto de la clasicidad, como Plauto, Lucrecio o Apuleyo, a los que vincularon sus nombres algunos de los mayores humanistas boloñeses, Filippo Beroaldo y su discípulo Giovan Battista Pio, aunque el interés por los clásicos tradicionales, como Cicerón, nunca declinó, desde las lecturas boloñesas de Battista Guarini sobre las obras retóricas, hasta los estudios de Beroaldo sobre el *De finibus* y las *Tusculanas*.

Y a este enciclopedismo, a esta curiosidad omnívora, se debe también el poderoso interés por la lengua y la literatura griegas, mediada por la presencia en la ciudad de una figura como el cardenal Bessarion: Homero y Hesíodo son, en Bolonia más que en otros lugares, reconocidos y exaltados como los máximos poetas, sobre todo en la obra de Antonio Urceo Codro, figura de primer plano en el panorama cultural local; pero también se señala la temprana aparición del nuevo Aristóteles ético, traducido, como sabemos, por Bruni, y comentado por Filelfo ya en los años veinte, según una perspectiva que pone de relieve, humanísticamente, los aspectos ético-políticos de la obra filosófica, tal como Filelfo repetía en su prelusión *De laudibus eloquentiae* (Elogios de la elocuencia), leída en el Estudio boloñés en 1428 [7]. Con Bessarion había llegado a Bolonia otro filólogo famoso, Niccolò Perotti, quien enseñó en el Estudio de la ciudad y estuvo en

[6] Véase L. Chines, *La parola degli antichi. Umanesimo emiliano tra scuola e poesia*, Roma, Carocci, 1998, p. 104.

[7] Ibid., pp. 79-80.

el centro de innumerables contactos culturales, polémicas, discusiones, lecturas de textos fundamentales, sobre todo griegos, como Polibio, Epicteto, Procopio, la *Metafísica* de Aristóteles. Y el griego fue impulsado también por el bizantino Andrónico Calistos, profesor en Bolonia desde 1458 hasta mediados de los sesenta [8].

Una señal inequívoca del talante innovador de la cultura boloñesa fue su temprana atención por el arte de la imprenta. Entre sus principales impulsores se encuentra Francesco Puteolano († 1489-1490), profesor en el Estudio durante casi una década, maestro de Beroaldo, comentador de textos clásicos y a su vez empresario tipográfico: antes de su traslado a Milán en 1476, donde también se empeñó en iniciativas editoriales (vid. arriba, cap. 6), su nombre queda ligado a la gran edición de Ovidio de 1471, primer texto impreso en Bolonia. Después de Puteolano, el arte editorial floreció «en la convergencia de intereses espirituales y económicos, desde los textos jurídicos —que naturalmente eran innumerables— a los volúmenes de medicina y de teología, desde las obras de los clásicos latinos hasta las ediciones de los poetas y prosistas vernáculos» [9].

Se trata, pues, de una cultura humanística peculiar, caracterizada por un intenso interés por la filología como profundización de los textos antiguos sin limitaciones clasicistas, en vista de la búsqueda de una *veritas* laica, un saber basado en la interpretación del legado clásico como instrumento para toda actividad, fuente de conocimiento dotada de alta función pedagógica. El interés naturalista conduce hacia los problemas científicos, la investigación de los textos antiguos técnicos, de medicina, de veterinaria, etc.; en este sentido, tiene un lugar preeminente Plinio, cuya obra, la *Naturalis Historia*, será objeto de controversias apasionadas acerca de su validez científica para la época contemporánea, validez que llegará a ser seriamente cuestionada, ya a finales de siglo, por el médico y humanista Niccolò Leoniceno, profesor en Ferrara.

Paradigmática, en este sentido, es la figura de Galeotto Marzio de Narni (1427/28-1494/97), viajero incansable por Europa, colaborador cultural de Matías Corvino, el culto rey de Hungría, profesor en

[8] Ibid., pp. 94-98, 102.
[9] E. Raimondi, *Codro e l'umanesimo a Bologna* [1950], Bolonia, Il Mulino, 1987, p. 58.

Bolonia en 1463-1465 y 1473-1477, donde dejó una huella importante. Formado en la escuela de Guarino, había estudiado medicina en Padua y se interesaba por la astrología, la ciencia, la filosofía, además de poseer una enorme pericia en las literaturas clásicas. En Bolonia enseñó retórica y poesía y en este terreno destacan sus estudios sobre el poeta Manilio. Su libertad intelectual se aprecia en sus disputas con Filelfo y Mérula, oponiendo a sus críticas el ideal de «una cultura enciclopédica [...] el calor que nace de la investigación en el precioso contacto con la realidad» [10]. Ello se nota en sus tratados *De homine* y *De incognitis vulgo* (Cosas desconocidas al vulgo), que le valió la acusación de herejía. Pero quizá su empresa más significativa fue su participación, junto con Beroaldo y otros, en la magna edición de la *Cosmographia* del geógrafo Tolomeo (1476), testimonio de la proyección científica del Humanismo boloñés y de la precoz difusión de la imprenta en la capital emiliana.

La cultura boloñesa apunta, en definitiva, hacia los elementos centrífugos, las zonas menos exploradas de la Antigüedad, los momentos "marginales", y al mismo tiempo busca la innovación al calor de un feliz eclecticismo no sólo lingüístico (lo que es muy importante), sino también estilístico, retórico, ideológico, filosófico, cuyo emblema bien pueden ser los dos autores más profundizados en este ambiente: Plauto y Apuleyo, auténticas cifras del Humanismo boloñés y objetos privilegiados de la investigación del que, junto a Codro, fue sin duda el mayor de los humanistas emilianos de la segunda mitad del siglo, Filippo Beroaldo.

Antonio Urceo Codro

Antonio Urceo (1446-1500) procedía de un pequeño pueblo del centro de Italia, pero pronto fue a Ferrara para estudiar en la escuela de Giovan Battista Guarini, el hijo y sucesor del gran Guarino, y allí aprendió el estudio riguroso de los clásicos y la consideración de la literatura griega como vehículo privilegiado de la formación humanística, en correspondencia con el latín y con ánimo siempre dirigido a

[10] Ibid., p. 52.

la formación global del hombre a través de la palabra; además de Guarini, a quien siempre se mostró devoto, su maestro había sido el griego Teodoro Gaza, una de las grandes figuras del helenismo cuatrocentista. Con estas bases, Codro fue a Forlí, en la corte de los Ordelaffi, señores de la ciudad, donde ejerció como poeta; en Forlí también asumió su apodo, Codro, del nombre de un desdichado personaje de las *Sátiras* de Juvenal. De ahí, tras diez años ricos en experiencias, algunas de ellas muy dolorosas, pasó a Bolonia, donde a partir de 1482 tuvo la cátedra de retórica y desde 1485 la de griego.

En Codro se encarnan algunos de los aspectos peculiares del Humanismo boloñés: la vinculación con la corte y el poder político, el eclecticismo y la variedad de los intereses, la atención preferente por el griego, y especialmente por Homero, la profundización del mito clásico. La actividad apologética de sus señores se observa en la poesía de Codro, donde, en una general variedad de registros estilísticos y lingüísticos, que abarcan el tono más solemne y la palabra goliárdica y jocosa, prevalece el encomio de los Bentivoglio, aunque también hay otros temas, en ocasiones entremezclados, entre ellos, por ejemplo, los elogios de Bolonia, el de Homero y Virgilio o el discurso autobiográfico, en una reelaboración constante de temas, formas y motivos clásicos.

Pero la calidad de su perfil cultural se aprecia sobre todo en sus 14 *Sermones*, las oraciones inaugurales del curso académico escritas entre 1484 y 1500 y concebidas en forma de diálogo «con el espíritu de una libre, aguda y brillante conversación» [11]. Este ideal "horaciano", este talante sonriente, conjugado con una cultura rigurosa y vasta y con prosa brillante y variada, son las características fundamentales de los *Sermones*. Es un estilo que representa también un programa cultural: la crítica rigurosa y cerrada se acompaña al humorismo de la *facetia*, a una sonrisa teatral, donde emerge la personalidad ambigua y proteiforme de Codro, persona y personaje al mismo tiempo, intelectual que concibe y practica la cultura como medicina del alma y ocasión de intercambio vital: como dice en el *Sermo I:* «Hoy habla Codro. Corramos a escucharle. Es *faceto*, agradable. Suscitará la risa e inducirá la alegría entre los oyentes».

[11] Raimondi, *Codro e l'umanesimo a Bologna*, cit., pp. 129-132.

Es el camino que conduce a una idea de ciencia tolerante, abierta, ajena a cualquier dogmatismo, basada en una concepción equilibrada y realista del hombre, ni miserable ni divino, sino mortal y por tanto obligado a vivir lo que Codro llama la «fábula» de la vida, para ilustrar la cual llama en apoyo a toda la cultura clásica, de Homero a Eurípides, de Lucrecio a Cicerón. Única posibilidad de rescate es el amor mutuo, el respeto y la tolerancia entre los seres humanos, la conciencia de la relatividad de cualquier verdad humana, en la perspectiva de un aristotelismo no dogmático que encuentra su medida en el concepto de «término medio» *(Sermo XII)*. Y de hecho esta postura, ejemplificada en varios discursos —especialmente en el *Sermo I* y en el *Sermo VI*—, también tiene importantes implicaciones epistemológicas. El concepto de "fábula", en efecto, es la clave para lanzar una crítica de las disciplinas —especialmente de la teología dogmática, pero también de la filosofía, la medicina, la retórica, la ciencia natural— y de su pretensión de infalibilidad, reivindicando un "relativismo de la tolerancia" por el cual ningún saber tiene más legitimidad que los demás, ninguno puede sustraerse al examen de la gramática, base de todo conocimiento, y todos deben someterse, en realidad, a la poesía, «imitación de la vida, espejo de costumbres, imagen de la verdad» [12]. Este alto valor de la poesía como forma superior de conocimiento, que se remonta a la lección homérica —«toda la vida del hombre se resume en las dos "fábulas", la *Ilíada* y la *Odisea*»—, remite también al concepto de unidad de la cultura, a la negación de la sectorialidad de las disciplinas y a la afirmación de su necesaria conexión, bajo el signo de un estricto control filológico: «El filólogo no es un filósofo, no es un médico, ni un jurista; pero enseña al filósofo cómo se leen los libros de los filósofos, al médico los textos de los médicos, al jurista los volúmenes de los juristas. Él desvela los nexos secretos de una obra, abre su significado, ilustra su valor» [13].

En el *Sermo III*, Homero es maestro de todos los saberes, merced a la posibilidad de interpretación simbólica de sus *fabulae*, que permite descubrir una multiplicidad de saberes humanos: «omnia mostravit divino carmine vates» (todo lo enseñó el vate con su divina poesía). En la misma perspectiva, el *Sermo XI* exalta a Hesíodo como fuente

[12] Anselmi, *Le frontiere degli umanisti*, cit., pp. 43-44.
[13] Raimondi, op. cit., p. 153

de la verdad mítica, mientras que el *Sermo IX*, sobre la vida bucólica, es la ocasión para un tratamiento "enciclopédico" de los ritos agrestes y de su conexión con la mitología. En este contexto, la sabiduría griega tiene un lugar destacado como fuente y origen del saber, no sólo literario sino también científico e incluso teológico, en polémica con la ciencia de los "modernos", los "bárbaros" y los árabes: así lo subraya el humanista en el *Sermo X*, que inaugura un curso académico sobre la literatura griega.

En una perspectiva enteramente laica, el rigor del análisis filológico sostiene una precisa idea de ciencia, basada en la centralidad del legado clásico, en el reconocimiento de la primacía del griego, en la comunicación entre todas las disciplinas y en el valor de la poesía y del mito como vehículos principales de conocimiento; en definitiva, un ideal de "unidad de la cultura" típico del Humanismo.

Filippo Beroaldo

Beroaldo (1453-1505) es una figura de primera magnitud en el panorama del Humanismo italiano. Boloñés de nacimiento, discípulo de Francesco Puteolano, ya a sus diecinueve años el humanista ocupaba la cátedra de "retórica y poesía". Tras un intervalo de cuatro años, en los que enseñó en Parma y viajó a Milán y París —donde escribió una *Oratio* en alabanza del Estudio parisino—, su carrera se desarrolló enteramente en Bolonia, donde a partir de 1479 y hasta el final de su vida ejerció de profesor de humanidades y desde donde trabó sus innumerables contactos intelectuales con el resto de la comunidad cultural de la Península, desde Pico della Mirandola a Poliziano a Ermolao Bárbaro. Su actividad universitaria se compaginó con su prestigiosa carrera pública al servicio de su ciudad [14]: fue embajador, miembro del Consejo ciudadano y tomó parte en la defensa de la ciudad contra César Borja, en 1504; además escribió varias piezas apologéticas de la familia Bentivoglio y de sus aliados.

Su actividad más relevante fue la del comentario de textos clásicos, en la que se distinguió por la originalidad y el rigor de los resultados.

[14] Pezzarossa, «"Canon est litterarum". I libri di Filippo Beroaldo», cit., pp. 304-305.

Al margen de sus *Annotationes centum*, miscelánea de observaciones filológicas que pertenece a la estación de la gran exégesis de fin de siglo, Beroaldo comentó a más de veinticinco autores, entre ellos César, Cicerón, Plutarco, Propercio, Virgilio, Apuleyo. El comentario al *Asno de oro* de este último es sin duda su obra de mayor envergadura, donde el humanista ensaya con éxito la posibilidad de forjar la claves de la realidad a partir de la concordancia y la acción conjunta de Platón y Plinio, Macrobio y Tucídides, Plauto y Livio, Hipócrates, Galeno y Avicena. Nada lo pone de manifiesto más que su observación sobre la oración que el protagonista de la obra de Apuleyo, Lucio, dirige en el libro XI a la diosa Isis, invocación que Beroaldo —renovando una actitud inaugurada por el Magón petrarquesco (vid. arriba, Introducción, apartado 2)— no duda en declarar digna, por espíritu religioso, de ser dedicada a la misma Virgen. Es el abrazo ideal entre los dos mundos, el pagano y el cristiano, Cicerón y san Agustín, la Antigüedad y la Era Moderna, según la mejor lección del Humanismo. Aquí Beroaldo eleva a condición de "clásico" a un autor de la latinidad tardía, rompiendo con los esquemas clasicistas e indicando un modelo de estilo alternativo, basado en la originalidad y la flexibilidad, una suerte de "antimodelo" que impregna toda la prosa del humanista, que gusta de expresiones coloquiales, modos insólitos, figuras retóricas deslumbrantes, en un *pastiche* lingüístico y estilístico que en contemporáneos y posteridad provocó admiración incondicional y dura reprobación.

La variedad de sus intereses se refleja en sus *Orationes* y en sus opúsculos, que tratan los temas más dispares: la felicidad humana, la relación entre el saber pagano y el cristiano, la poesía, la música, la simbología pitagórica, los terremotos y las pestilencias... Significativos de su implicación en el debate humanístico son, entre otros textos, su *De optimo statu libellus*, un tratado político sobre las cualidades del príncipe y la vida pública, en la línea de la más avanzada especulación humanística; y la *Declamatio an orator sit philosopho anteponendus* (Discurso sobre si el orador es de anteponer al filósofo) afronta el tema típicamente humanístico de la "disputa de las artes", el debate sobre la excelencia de las profesiones, en este caso enfrentando la retórica con la filosofía y otorgando la preeminencia a la primera, de acuerdo con los supuestos fundamentales de su concepción

de la cultura, tal y como la expresa en diferentes pasajes de sus comentarios clásicos [15].

Si uno de los elementos fundamentales del Humanismo italiano fue el hacerse intérprete del trabajoso pasaje a un nuevo paradigma de los saberes, centrado en el proceso de emancipación e independización del saber laico, Beroaldo fue sin duda uno de sus grandes exponentes. Porque en esta dirección apunta su esfuerzo para hacer de los clásicos y de su interpretación filológica, naturalista y alegórica un paradigma de conocimiento, una modalidad de acercamiento a la realidad basada en una revisión dialéctica del saber antiguo, a través de los instrumentos de la erudición, del análisis crítico y de la aproximación histórica. A pesar de las críticas a su osadía estilístico-retórica —que en realidad representa su manera de actualizar y vivificar la Antigüedad, en contra de la rigidez del incipiente clasicismo dominante—, Beroaldo fue acogido como un maestro en la cultura europea del siglo XVI, que, de Erasmo en adelante, de Francia a Alemania, de Hungría a Polonia, leyó, gustó y tradujo sus obras.

2.3. Una mirada a los centros menores en el siglo XV

La vida intelectual de los centros menores, con frecuencia pequeñas ciudades semiindependientes, dominadas por una familia local, es muy significativa para poder apreciar la difusión y la penetración del movimiento humanístico en Italia a lo largo del siglo XV, aunque ésta se dio sobre todo en las décadas finales del siglo. Naturalmente, será más difícil encontrar en los centros pequeños a intelectuales autóctonos o que hayan dedicado toda su vida a un determinado centro. Lo más común es encontrarse con figuras de pasaje, intelectuales que vinculan su nombre a un centro o a un señor durante unos años, para luego cambiar de estancia. Pero precisamente por ello los centros menores ofrecen un panorama auténticamente humanístico, ya que en ellos se cruzan una multitud de intelectuales itinerantes, profesores,

[15] Cf. G. M. Anselmi, «Beroaldo: dall'eccellenza della retorica all'ermeneutica sapienziale», en L. Avellini (ed.), *Sapere e/è potere. Discipline, Dispute e Professioni nell'Università Medievale e Moderna. Il caso bolognese a confronto*, Atti del IV Convegno (Bologna, 13-15 aprile 1989), 3 vols., Bolonia, Comune-Istituto per la Storia di Bologna, 1991, I, pp. 200-201.

bibliotecarios, preceptores y, en general, hombres que buscan vivir de su trabajo intelectual y se reúnen durante un tiempo en torno a una corte o una biblioteca.

Rímini

Rímini fue una ciudad independiente durante el siglo XV, aunque sometida al influjo de las potencias mayores, como Milán y el Papado. Los señores de la ciudad eran, ya desde el siglo XIII, los Malatesta, cuyo miembro más prestigioso fue Sigismondo Pandolfo (1432-1468), alrededor de cuya corte se desarrolló una floreciente vida cultural, centrada en la poesía lírica y en el refinamiento artístico. El amor de Sigismondo, quien ostentaba todas las posturas del típico príncipe renacentista, con la bella Isotta degli Atti, funcionó como elemento inspirador de artistas y poetas, los famosos *poeti isottei*. Se señala, en este sentido, la construcción del magnífico Templo Malatestiano, una construcción-mausoleo de aire clásico, cuya fachada fue proyectada por Leon Battista Alberti (véase cap. 9), y en la que fueron sepultados los dos amantes, acompañados por un grupo de sabios ilustres, según un programa que «no tiene parecidos en aquella época» [16]. Y no es casualidad que para Sigismondo trabajó como consejero y juez un famoso poeta romance, Giusto de' Conti (ca. 1390-1449), autor de la afortunada colección de líricas de estilo petrarquesco, *La bella mano*. También trabajaron en la corte Tommaso Séneca de Camerino (1391-*post* 1472), secretario del príncipe, poeta y orador en latín; y Roberto Valturio (1405-1475), autor de un importante tratado de arte militar *(De re militari)*, que se enmarca en la perspectiva de la tratadística política sobre el Estado y el príncipe, integrándola con el cada vez más importante problema de la milicia y de la guerra.

Pero la figura de mayor nivel en la Rímini malatestiana fue Basinio de Parma (1425-1457), quien a pesar de su muerte prematura fue uno de los más refinados poeta del siglo XV. Basinio había estudiado con Vittorino da Feltre y profundizado en el griego con Teodoro Gaza, al que, a la muerte de Vittorino, siguió a Ferrara donde escu-

[16] A. Campana, «Basinio da Parma», en *Dizionario Biografico degli Italiani* (*DBI*), vol. 7, 1965, p. 94.

chó a Guarino y participó en la vida cultural, componiendo colecciones poéticas. En Rímini, donde el prometedor joven llegó en 1449 y se quedó hasta su muerte, «en exacta correspondencia con los años del mayor esplendor de la corte» [17], Basinio ejerció de profesor y escribió sus obras más importantes: las tres epístolas métricas a Sigismondo y, sobre todo, el poema en honor de Isotta, el célebre *Liber Isottaeus*, treinta elegías subdivididas en tres libros que celebran el legendario amor de Malatesta con su Isotta, se inspiran en las *Epístolas* amorosas de Ovidio y muestran la influencia de Petrarca. El dominio de la poesía latina y griega y particularmente su profundo conocimiento del griego es uno de los aspectos interesantes de este poeta, como aparece en su complejo poema científico, en dos libros, los *Astronomica*. Pero la obra a la que Basinio deseó confiar su fama futura fue la *Hesperis* (Hespéride o Italia), en 13 libros, un vasto poema épico sobre las guerras de Sigismondo contra los aragoneses de Nápoles, donde el modelo homérico y virgiliano se pone al servicio de la glorificación del *condottiero* riminés, campeón de latinidad y espíritu itálico. A su muerte, Sigismondo mandó que le sepultaran en el Templo Malatestiano, en posición preeminente.

En torno a la corte actúa un pequeño círculo de hombres de cultura, que animan la vida intelectual ciudadana. El caso más conocido es el de otro poeta, de menor valor que Basinio pero muy prolífico, el napolitano Porcellio Pandone (vid. abajo, apartado 8.1), intelectual itinerante que recorrió casi todas las cortes italianas y dedicó a Malatesta una docena de sus composiciones latinas. En los años cincuenta pasó por Rímini en busca de fortuna, pero, después de un inicio prometedor, se enzarzó con Basinio y Tommaso Séneca en una polémica sobre la utilidad del conocimiento del griego, asunto bastante debatido en la época, donde afloran motivaciones nacionalistas, de crítica cultural y también de prestigio profesional (Porcellio, por ejemplo, no sabía griego).

Los Malatesta dominaron, a través de una rama colateral, también sobre Cesena, pequeña ciudad de la Romaña, sede de una famosa e ilustre biblioteca fundada, con el apoyo papal, por la familia. La Biblioteca Malatestiana se enriqueció desde muy pronto de importantes

[17] Ibid., p. 91.

obras clásicas y humanísticas y permaneció en Cesena incluso después de la caída de los Malatesta, llegando hasta nuestros días.

Mantua

En Mantua gobernó durante siglos la familia Gonzaga, quien ejerció un discreto mecenazgo sobre las artes y la cultura. La patria de Virgilio tiene en común con Ferrara la presencia de una escuela humanística de gran calado, la *Ca' Zoiosa* (Casa de la alegría) de Vittorino da Feltre (véase arriba, cap. 3), además de un marcado interés por el arte, que se manifiesta en la presencia de artistas como Mantegna o Alberti. A finales de siglo Isabel Gonzaga reunió a numerosos intelectuales en la llamada Academia de San Pedro, que se caracterizó por la atención al arte y al teatro: en particular, se representaron textos de interés histórico, alegórico, mitológico, por autores como Niccolò da Correggio o Antonio Cammelli, el Pistoia, famoso también como poeta romance; a partir de 1496 se llevaron a las tablas las comedias de Plauto.

Pero el personaje de mayor importancia de la cultura mantuana y uno de los mayores poetas del siglo fue Battista Spagnoli o Mantuano (1447-1516), miembro y sucesivamente prior de la orden de los carmelitas, hombre dotado de excepcional cultura tanto clásica como religiosa, como lo atestiguan sus estudios bajo la dirección de Gregorio Tifernate, y sus amistades humanísticas, de Pico a Beroaldo a Pontano. El carácter principal de la poesía de Spagnoli es su intento, en buena medida logrado, de llevar a temáticas cristianas las formas de la más refinada poesía clásica, hasta el punto que Erasmo lo definió como «el Virgilio cristiano».

Así, las diez *Eglogae*, sus poemas bucólicos, representan una extraordinaria innovación en el panorama de la poesía humanística, cargada de consecuencias para el desarrollo de la poesía posterior, como lo atestigua el gran éxito de Spagnoli en el siglo XVI europeo. El amor es el tema dominante de la obra; es un amor considerado casi siempre como pasión irracional y destructora, personificada por la mujer, contra la que sólo vale la fuga y refugiarse en el amor divino. Quizá, a este propósito, el díptico formado por las églogas VII-VIII sea el más

significativo, ya que en ellas una ninfa de memoria clásica revela su auténtica identidad: se trata de la Virgen, en un proceso de «sublimación» de la pasión, en el que consiste el hallazgo poético [18]. En las *Eglogas* se realiza, pues, una equilibrada convergencia de temas y formas clásicas, medievales y contemporáneas. No falta, en el fondo, un mensaje moral, que se manifiesta en la infelicidad de los personajes bucólicos que caen en comportamientos o elecciones equivocados, como, por ejemplo, Candidus, quien abandona la tranquilidad bucólica por la vida en la ciudad, o Aminta, el protagonista de las églogas II y III, quien acaba preso de amor y muere. El modelo virgiliano se enriquece con la aportación de Ovidio y Lucrecio, importante por su postura naturalista y por la indagación en la fenomenología amorosa; pero actúa también la lección de la poesía de Petrarca y de los poetas mediolatinos, plasmándose en un conjunto donde la palabra cristiana se refuerza a la luz de los clásicos, mientras éstos, a su vez, se actualizan mediante una nueva sensibilidad moderna y comprometida. Porque los temas de la poesía de Spagnoli nunca son neutrales: su obra es atravesada por un afán reformador, por una aspiración a la *renovatio* moral del mundo, que dan plena confirmación del carácter comprometido del arte humanístico y de la capacidad de la poesía y el arte humanísticos por plantear temas y problemas actuales.

Los mismos planteamientos se observan en sus tres *Parthenicae*, el poema en hexámetros sobre la vida de la Virgen y de algunos mártires, que es la transposición de la épica clásica a un argumento cristiano, abriendo el camino al florecimiento del género en el siglo siguiente. Spagnoli escribió también sobre otros argumentos, y especialmente interesantes son las obras donde aparece su compromiso político contemporáneo, como el *De victoria Granatae*, sobre la toma de Granada por los Reyes Católicos en 1492; el *Tropheum pro Gallorum ex Italia expulsione* (Trofeo, para la expulsión de los Galos de Italia), o el *De calamitatibus nostrorum temporum* (Las calamidades de nuestros tiempos).

[18] G. Echard, «The «Eclogues» of Baptista Mantuanus: a Mediaeval and Humanist Synthesis», *Latomus. Revue d'Études latines*, XLV/3 (1986), p. 841.

Urbino

En Urbino había dominado desde muy antiguo la noble familia de los Montefeltro, que en 1443 alcanzó el título ducal. Pero la ciudad se convirtió en centro importante de cultura humanística con el gobierno de Federico, un *condottiero* y amante de las letras, símbolo de la armonía renacentista de "armas y letras". Federico fundó una magnífica biblioteca humanística —ahora confluida en la Biblioteca Vaticana—, que destacaba por la exquisita factura de sus códices que a la muerte del duque llegaban a más de novecientos. Junto a la corte y la biblioteca, que también contaba con un *scriptorium*, centro de producción de manuscritos, y teniendo como eje la figura del propio Federico —objeto de oraciones celebrativas y obras históricas— se organizó una activa vida cultural, que vio la participación de grandes intelectuales que se quedaban un tiempo en la corte o aprovechaban un viaje para visitar al señor, como el cardenal Bessarion, que de un hijo de Federico fue preceptor; Decembrio, quien fue embajador en la ciudad ducal; el gramático y filólogo Niccolò Perotti; y de personajes menores, como Porcellio, Martín Filético (ca. 1430-post 1483), profesor en Roma y poeta, y tantos otros.

Algunas figuras locales también destacaron: es el caso de Lorenzo Astemio (1435/40-post 1505), director de la biblioteca, gramático y autor de dos afortunadas colecciones de fábulas, las *Aesopi fabulae in latinum traductae* y el *Hecatomytium secundum*; o de Ludovico Odasio (1455-1509), preceptor del hijo del duque y autor de oraciones latinas, entre las que destaca la fúnebre para Federico [19]. Todavía en el siglo XVI, Urbino será centro de referencia para otros grandes nombres, como Bembo y Castiglione, quien allí ambienta su *Cortesano*.

[19] Cf. P. Viti, «L'umanesimo nell'Italia settentrionale e mediana», en E. Malato (dir.), *Storia della letteratura italiana*, III: *Il Quattrocento*, Roma, Salerno Ed., 1996, p. 594.

CAPÍTULO 8

NÁPOLES ARAGONÉS DESDE EL REY ALFONSO HASTA LA INDEPENDENCIA (1435-1471)

8.1. Un Humanismo foráneo

Mucho había llovido desde que Petrarca se dejaba examinar por el rey Roberto de Anjou, el más sabio de los soberanos. La dinastía angevina había experimentado unos decenios de altibajos, pero ni siquiera la política agresiva del mítico rey Ladislao había evitado su ocaso. Éste se consumó con la sucesora de Ladislao, Juana II, quien, incapaz de resolver los problemas de sucesión, facilitó el ingreso en la política del Reino de Alfonso V de Aragón, lo que provocó el conflicto con la facción angevina, apoyada por un consistente número de familias de la nobleza feudal, los llamados «barones» [1]. Tras una larga guerra, Alfonso —ahora también I de Nápoles— se hizo con las riendas del poder y desde 1442 hasta 1458, año de su muerte, integró Nápoles en el conjunto de los Estados de la Corona de Aragón: «En Italia, entre príncipes litigiosos y pequeños señoríos [...] se había asentado un so-

[1] Cf. E. Pontieri, «Dinastia, Regno e Capitale nel Mezzogiorno aragonese», en VV.AA., *Storia di Napoli*, Nápoles, Società Editrice della Storia di Napoli, 1974, IV, t.1, pp. 3-28.

berano de aspiraciones muy amplias, y el Reino de las dos Sicilias [...] comenzaba, en los propósitos del Magnánimo, a ser el centro [...] de un auténtico imperio mediterráneo» [2]. El aragonés emprendió una obra de reestructuración de los aparatos del Reino en sentido centralizador, poniendo al servicio del refuerzo del poder monárquico toda la potencia de su floreciente imperio marítimo y haciendo de Nápoles la capital de todo el organismo estatal [3].

En este proceso jugó un papel importante e inédito la política cultural del soberano, quien —consciente, como solía decir, de que «el mundo se rige por openión»— intuyó muy pronto las potencialidades ideológicas de la nueva cultura humanística y favoreció con decisión el aflujo de humanistas en el Reino, bajo su protección. A su muerte, el Reino había ganado en prestigio interno y externo y su corte, con su biblioteca y su *scriptorium*, presentaba los caracteres de una peculiar corte renacentista, punto de confluencia de una cultura de cuatro dimensiones, donde se mezclaban el italiano, el castellano, el catalán y el latín.

El Humanismo napolitano nace, pues, como un fenómeno de importación. Ya desde 1435, aún durante la guerra, Alfonso se rodeaba de humanistas en la corte provisional de Gaeta, al norte de Nápoles, donde lo acompañaban Antonio Panormita y Lorenzo Valla, que fue su secretario entre 1437 y 1447, y cuya influencia en la cultura napolitana fue «profunda y decisiva» [4]. Alfonso pasó a la historia con el apodo de «el Magnánimo», lo que indica el esplendor de su corte y su capacidad para forjar su imagen pública. Es difícil determinar cuánto de esa imagen responde a la realidad y cuánto se debe a la construcción ideológica de sus intelectuales, pero en el fondo lo importante es la propia intuición que Alfonso tuvo de la necesidad de proyectar una imagen pública apoyándose en los humanistas, empleados como «secretarios, escribas, miembros de la cancillería, lugarteniente del Protonotario», con tareas diplomáticas o de propaganda o de apología [5]. El

[2] E. Dupré-Theseider, *La politica italiana di Alfonso il Magnanimo*, en IV Congreso de Historia de la Corona de Aragón, Palma, 1955, p. 13.

[3] Pontieri, «Dinastia, Regno e capitale», cit., pp. 4, 30 y 67-125.

[4] M. Santoro, «La cultura umanistica», en *Storia di Napoli*, IV, t. 2, Nápoles, Società Editrice della Storia di Napoli, 1974, p. 330.

[5] C. Vecce, «Il principe e l'umanista nella Napoli del Rinascimento», *Critica letteraria*, XXX (2002), p. 345.

mito del «Magnánimo» —una creación debida en origen a su secretario Antonio Panormita— impregna de anécdotas e imágenes ejemplares las descripciones de la corte napolitana de la época. Es célebre la de la «hora del libro», el tiempo que cada día el soberano pasaba, rodeado de sus humanistas, leyendo y comentando los clásicos, especialmente César y Livio, en un "juego de espejos" donde la historia romana funciona como modelo ejemplar para el propio rey[6]. Su amor a la cultura queda reflejado en numerosas anécdotas como ésta, y, además de Panormita, su discípulo y sucesor en el liderazgo humanístico, Giovanni Pontano, se encargó de diseminar en su obra imágenes de este tipo.

Pero al margen de ello, la obra de protección y fomento cultural se aprecia en los contactos que estableció con destacados humanistas, a los que remuneró generosamente. Por la corte alfonsina pasaron literatos de la talla de Pier Candido Decembrio, presente en Nápoles en los últimos años de reinado de Alfonso; Bessarion; Eneas Silvio Piccolomini, que en sus *Commentarii* deja varias menciones a Alfonso y con él tuvo trato directo; Giovanni Aurispa, quien había enseñado griego a Valla o Giannozzo Manetti (vid. abajo y cap. 1). Poggio Bracciolini dedicó al rey su versión de la *Ciropedia* de Jenofonte en 1447, una obra especialmente apreciada en un ambiente como el napolitano, por tratarse de la biografía ejemplar de un soberano antiguo, y recibió para ello una recompensa extraordinariamente elevada. Con Leonardo Bruni, el rey entabló relaciones ya desde 1440 y le pidió una copia de su versión de la *Política* de Aristóteles, que recibió al año siguiente, aunque Bruni no aceptó la oferta real de trasladarse a la capital del Reino[7]. También atrajo a Nápoles a estudiosos griegos, como Jorge de Trebisonda, quien estuvo en la capital entre 1452 y 1455 y al rey dedicó varias traducciones; o Teodoro Gaza, quien entre 1455 y 1458 tradujo del griego para la corte[8]. En esta obra de promoción cultural es de destacar el papel que tuvo uno de los colaboradores catalanes del rey, Joan Olzina, protector, entre otros, de Valla.

[6] Cf. Santoro, «La cultura umanistica», cit., p. 330; J. Bentley, *Politica e cultura nella Napoli rinascimentale*, trad. it. Nápoles, Guida, 1995, pp. 67-68.

[7] Cf. Bentely, *Politica e cultura*, cit., pp. 69-72, 74-75; A. Soria, *Los humanistas de la corte de Alfonso el Magnánimo*, Granada, Universidad, 1956, pp. 56-59, 66-79.

[8] C. De Frede, *I lettori di umanità dello Studio di Napoli durante il Rinascimento*, Nápoles, L'Arte Tipografica, 1960, pp. 86-87.

Una función central dentro de la corte y la cultura napolitana tuvo la Biblioteca regia, situada en el Castel Nuovo, en el centro de la ciudad. Alfonso había tenido aprecio a los libros desde joven, pero fue sólo con su llegada a Italia cuando se dio cuenta del valor de la cultura clásica y humanística, así que se dedicó —asesorado, naturalmente, por sus consejeros y en primer lugar por Panormita— a conformar una biblioteca "de Estado" [9], que llegará a ser una de las más ricas de Italia y donde destacan no sólo las numerosas obras clásicas, de Aristóteles a Livio a Quintiliano, a menudo encargadas a los mejores copistas de Italia, sino también las obras originales de humanistas contemporáneos [10].

En la Biblioteca se instruían, a expensas del rey, en la gramática y en la lectura de textos a los jóvenes más capaces, ya que Alfonso no logró reabrir el Estudio sino por poco tiempo y ello lo suplió con una suerte de "becas" con las que se preparaba a los estudiantes y se corría con sus gastos para formarse fuera del Reino. La Biblioteca también era sede de doctos debates literarios entre humanistas con la presencia del rey; es célebre la controversia que se desencadenó en una de estas ocasiones entre Valla y los principales humanistas de la corte, Panormita, Bartolomeo Facio y Giacomo Curlo. En 1444, Cosimo de' Medici había regalado a Alfonso

> un magnífico códice de las Historias de Livio, sólo parcialmente enmendado, el llamado *Codex regius*, que contenía la primera, la tercera y la cuarta Década; la lectura de Livio había sido habitual en el círculo de los humanistas napolitanos, incluso antes del regalo de Cosimo, pero éste fue la ocasión para un renovado interés y una mayor profundización, así que Panormita y los humanistas de su entorno se dedicaron a intentos sistemáticos de corrección y explicación del texto liviano [11].

Fue a raíz de esas discusiones cuando terminó de empeorar la relación de los "napolitanos" con Valla, quien criticó con sarcasmo las enmiendas de sus interlocutores, demostrando su escaso fundamento [12].

[9] Cf. A. Petrucci, «Biblioteca, libri, scritture nella Napoli aragonese», en G. Cavallo (ed.), *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*, Roma-Bari, 1987, pp. 190-195.

[10] Cf., en general, T. De Marinis, *La biblioteca napoletana dei re d'Aragona*, Milán, Hoepli, 1947-1952.

[11] G. Germano, «Introduzione» a *Iacobi Curuli Epitoma Donati in Terentium*, Nápoles, Loffredo, 1987, pp. XXXIII-XXXIV.

[12] Cf. M. Regoliosi, «Lorenzo Valla, Antonio Panormita, Giacomo Curlo e le emendazioni a Livio», *Italia Medioevale e Umanistica*, XXIV (1981), pp. 287-316; «Introduzione» a *Laurentii Valle Antidotum in Facium*, Padua, 1981, pp. XX-LXXVII; véase apartado 10.3.

En cualquier caso, como veremos en su momento, más graves fueron las divergencias que los dos humanistas, y sobre todo Facio, manifestaron contra Valla a propósito de su biografía de Fernando de Antequera, padre de Alfonso —los *Gesta Ferdinandi regis Aragonum*—, acusada de faltar a la "dignidad" y la "conveniencia" de una obra histórica sobre un soberano, es decir, de mantener un registro demasiado poco "áulico", ineficaz a la hora de legitimar y ensalzar la dinastía aragonesa. Tales críticas se plasmaron en las *Invective in Laurentum Vallam* (Invectivas contra Lorenzo Valla) y provocaron la respuesta de Valla con su *Antidotum in Facium.*

Anexo a la Biblioteca también funcionaba un articulado centro de copia y producción de manuscritos, el *scriptorium*, donde trabajaban establemente diversos copistas encargados de transcribir las obras destinadas a la biblioteca, lo que, en el caso de textos redactados por humanistas del entorno alfonsino, significaba también otorgarles «un crisma de oficialidad» [13]. Se trataba de un verdadero taller de escritura, que solía encargar fuera de Nápoles el pergamino, se servía de copistas e iluminadores profesionales y cuidaba extremadamente la estética del manuscrito, adoptando la más estilizada versión de la *littera antiqua* inventada por Poggio y Niccoli (véase arriba, cap. 1). Los animadores del *scriptorium* eran Bartolomeo Facio y el copista y erudito Giacomo Curlo, originario de Liguria como Facio. Curlo, literato y erudito, a tenor de los elogios de Valla, de cierto nivel, extraordinario calígrafo, había recalado en Nápoles en 1445 y se había integrado en aquel ambiente con la función principal de mantener los contactos con otros ambientes intelectuales, como el de Génova o Florencia; fue él, por ejemplo, quien encauzó las negociaciones para la traducción de la *Ciropedia* por parte de Poggio [14].

La actividad cultural napolitana parece girar, en esta época, toda en torno a la corte, y ligadas al rey y a sus proyectos políticos son las figuras de intelectuales más significativas, como no podía ser de otra manera, dada la contraposición endémica entre la dinastía centralizadora y las fuerzas baronales tendencialmente anárquicas y disgrega-

[13] Cf. G. Albanese, «"In honorem regis edidit". Lo scrittoio di Bartolomeo Facio alla corte napoletana di Alfonso il Magnanimo», en G. Albanese (ed.), *Studi su Bartolomeo Facio*, Pisa, ETS, 2000, p. 7.

[14] Cf. Germano, «Introduzione», cit., pp. XXV-XLVI.

doras [15]. Un reflejo de ello son los intereses mayoritariamente historiográficos y políticos de la cultura aragonesa en esta época, que por otra parte podía proseguir una tradición de crónicas históricas de sesgo político y de carácter oficial, propia tanto de la historiografía italiana del sur como de la catalana [16]. Más adelante se verá el alcance de la figura de "historiógrafo regio" que cubrieron Facio y Panormita, pero una posibilidad de poner a prueba estas directrices se dio en ocasión de la entrada triunfal que, en febrero de 1443, Alfonso quiso para celebrar su toma de Nápoles. Fue un espectáculo imponente, en el que la celebración se ponía al servicio de una articulada estrategia cultural dirigida a ensalzar, con estilo clásico, la figura del rey, que se presentaba en público con las atribuciones del *imperator* romano al estilo de un nuevo César [17].

Fue ésta la ocasión para que se presentara al rey un humanista controvertido y polémico, poeta extraordinariamente prolífico, de origen napolitano pero que desde muy joven se había formado en Roma: Porcellio Pandone (ca. 1405-post 1485) [18]. Porcellio es un testimonio privilegiado de la vida humanística italiana a lo largo de todo el siglo, porque su vida transcurrió de corte en corte, siempre a la búsqueda de un acomodo atractivo. Muy pronto, precisamente con ocasión del triunfo alfonsino, se dio cuenta de las posibilidades que ofrecía el mecenazgo de Alfonso, así que se buscó un papel en los festejos poéticos del triunfo con un poema en exámetros latinos, el *Triumphus Alphonsi regis* (Triunfo del rey Alfonso), una composición de tono muy clasicista, en la que Alfonso aparece como un héroe de la Antigüedad. La prestación poética, además de los buenos oficios de Panormita y Joan Olzina, le valió a Porcellio el encargo de secretario regio para los años 1450-1452, con una rica remuneración. Y cuando en 1452 el emperador Federico III visitó Nápoles, Porcellio leyó una oración ante el

[15] Véase G. Resta, «Introduzione» a *Antonii Panhormitae Liber rerum gestarum Ferdinandi regis*, Palermo, Centro di Studi filologici e linguistici siciliani, 1968, pp. 12-17; J. Bentley, «The humanist secretaries of the Aragonese Kings of Naples», en G. Gualdo (ed.), *Cancelleria e cultura nel Medio Evo*, Ciudad del Vaticano, Archivio Segreto, 1990, pp. 338-339.

[16] Cf. Resta, «Introduzione», cit., pp. 8-10.

[17] Cf. F. Delle Donne, «Storiografia e propaganda alla corte aragonese. La descrizione del trionfo di Alfonso il Magnanimo secondo Gaspare Pellegrino», en su *Politica e letteratura nel Mezzogiorno medievale. La cronistica nei secoli XII-XV*, Salerno, Carlone, 2001, pp. 147-170; F. Tateo, *I miti della storiografia umanistica*, Roma, Bulzoni, pp. 143-145.

[18] Cf. U. Frittelli, *Giannantonio de' Pandoni detto il «Porcellio»*, Florencia, G. Paravia e C., 1900.

ilustre invitado, quien le otorgó la corona poética. En ese mismo año, por encargo de Alfonso, asistió al conflicto entre Venecia y Milán, a cuyos caudillos revistió clásicamente de Aníbal y Escipión en sus *Commentarii* de 1454. En cualquier caso, sus relaciones napolitanas debieron de deteriorarse, sobre todo con Panormita, con el que consta una agria polémica con tintes personales. Fue a Roma y luego, como hemos visto, a Rímini, en busca de otros protectores, pero todavía en 1456 buscaba de nuevo reincorporarse a la corte, lo que sólo pudo lograr en 1465, cuando el sucesor de Alfonso, Fernando, lo llamó como profesor del Estudio recién reabierto, con un sueldo altísimo [19]. Con ocasión de ese encargo, y también de las nupcias del rey con Ippolita Sforza, escribió dos poemas en dísticos, uno sobre una reciente batalla ganada por Fernando y otro, el *De vita servanda a regum liberis* (La vida que deben llevar los hijos de los reyes), un pequeño espejo de príncipes en forma poética [20].

La potencia política del aragonés influyó también en un tema de la máxima importancia para el mundo italiano de la época, la cuestión turca. Cuando en 1453 Constantinopla cayó en manos de los turcos, las presiones sobre Alfonso para organizar una Cruzada arreciaron. Una carta del viejo Poggio a Bartolomeo Facio exhorta al rey a la empresa, y muchos otros, como Perotti o el griego Nicolás Sagundino, diplomático de Nicolás V, hicieron lo mismo. También se sumó a este filón de literatura política y comprometida el poema épico en diez libros del siciliano Matteo Zuppardo (ca. 1400-post 1457), la *Alfonseis* [21].

Pero el más destacado fue Biondo Flavio, quien había estado en Nápoles entre 1451 y 1452, en un período de máxima tensión ante la inminente invasión turca de Constantinopla, y en ese año había pronunciado una oración ante el emperador Federico III pidiendo la Cruzada. A su vuelta a Roma, Biondo, quien ya había tenido un papel en la orquestación literaria del triunfo de 1443 [22], dirigía a Alfon-

[19] Cf. G. M. Cappelli, «Briciole poetiche tra Napoli e Maiorca. Sette poesie inedite del secolo XV», *Faventia*, 19/1 (1997), pp. 99-100.

[20] Véase De Frede, *I lettori di umanità*, cit., pp. 58-59; G. M. Cappelli, «Porcellio Pandone, "De vita servanda a regum liberis"», *Letteratura italiana antica*, V (2004), pp. 213-218.

[21] Cf. G. Albanese, «Introduzione» a M. Zuppardo, *Alfonseis*, Palermo, Centro di Studi filologici e linguistici siciliani, 1990.

[22] Cf. Tateo, *I miti*, cit., p. 144.

so un tratado titulado *De expeditione in Turcos* (La expedición contra los Turcos) donde brilla toda su erudición histórica y geográfica, pero también sus conocimientos político-militares. Su estrategia se basaba en propugnar un ataque por mar y por tierra y aprovechar el descontento de los pueblos cristianos sujetos, pero lo que más cuenta es la ideología de la obra, que pone en relación el origen hispano del rey con su misión "imperial" de defensa de la Cristiandad [23].

Los esfuerzos de Alfonso en política cultural quedaron reconocidos en multitud de dedicatorias de traducciones y obras originales, pero sin duda la más famosa de ellas es la que le hizo Giannozzo Manetti, el humanista florentino que se había marchado a Roma y que decidió pasar sus últimos años, 1455-1459, en Nápoles, donde fue testigo del tremendo terremoto de 1456, que describió en una interesante obrita, el *De terraemotu*, que, a pesar del aspecto descriptivo, también es una celebración del Reino y de su soberano [24]. Manetti —que como diplomático de Florencia había conocido a Alfonso ya en 1443— venía precedido (como se ha visto arriba, cap. 1) por su obra más famosa, los cuatro libros de su *De dignitate et excellentia hominis*, redactados justamente por solicitud de Alfonso.

Manetti murió en Nápoles poco tiempo después del rey, en octubre de 1459. «Una vez más, un gran humanista italiano había podido afrontar un trabajo de gran relevancia cultural gracias a las condiciones de clientela que había encontrado en la corte de Nápoles» [25].

8.2. Entre la corte y la universidad

Tras la muerte de Alfonso se desencadenó en el Reino una feroz guerra civil que enfrentó a un sector importante del feudalismo, apoyado en el pretendiente angevino Juan, con el sucesor de Alfonso, su hijo natural Fernando. Fue la guerra o conjura "de los barones", que se alargó de 1458 a 1465. Fernando —o Ferrante, como se le llamaba en Nápoles—, victorioso, pudo emprender la obra de consolidación de la

[23] Cf. Bentley, *Politica e cultura*, pp. 176-177; Tateo, *I miti*, pp. 147-148.
[24] Cf. Tateo, op. cit., pp. 154-155; en general, sobre la estancia napolitana, Bentley, *Politica e cultura*, pp. 135-140.
[25] Bentley, op. cit., p. 140.

política de su padre, corrigiendo sus puntos más débiles, entre ellos la excesiva presencia de extranjeros en las estructuras del poder estatal, lo que favoreció la creación de una burocracia y de una intelectualidad autóctonas. Pero el Reino ya no formaba parte del imperio aragonés. Por razones políticas y legales, Alfonso desgajó Nápoles de sus dominios y la ciudad pasó a ser —por única vez en su historia— la capital de un Reino independiente [26].

Todo ello implicó también un cambio importante en las "formas de patronazgo" y de sus protagonistas y, en general, de la política cultural, ahora napolitano-aragonesa, que pasaba paulatinamente de basarse en la aportación de humanistas procedentes de otras partes de Italia a apoyarse cada vez más en los intelectuales formados en el Reino, con el fin de formar una clase intelectual funcional a las aspiraciones de la monarquía y animada —como ha escrito un prestigioso filólogo— por «la voluntad de adaptarse a una precisa realidad político-social y hacerse intérpretes inmediatos de ella» [27].

Una fecha clave en el principio de este proceso fue la reapertura del Estudio universitario de Nápoles, al que Alfonso no había prestado demasiada atención. Desde 1465 funcionaron en la nueva universidad, además de las tradicionales cátedras de derecho, filosofía y medicina, cuatro cátedras de humanidades que significaban la institucionalización de la cultura humanística en el Reino. Aunque es difícil determinar con precisión las materias concretas que se impartían, es seguro que sus primeros maestros fueron Porcellio; el humanista griego Constantino Láscaris, profesor de esta lengua; Bartolomeo de Sulmona, apodado el Filalite, antiguo miembro del círculo de Panormita, la *Porticus Antoniana*, y primer rector del Estudio; y Giuniano Maio, filólogo y gramático, que fue la figura más relevante de cuantas ejercieron la enseñanza en la primera fase del *Studium* [28]. Maio (ca. 1430-1493), napolitano de nacimiento, enseñó en el Estudio de 1465 a 1488. Su obra principal, *De priscorum proprietate verborum* (Las propiedades de las palabras antiguas), impresa precozmente en 1475, es «una corpulenta obra lexicográfica que [...] representa el más antiguo diccionario de la lengua latina

[26] Cf. Pontieri, «Dinastia, Regno e capitale», cit., pp. 31-34.
[27] G. Resta, «Introduzione», cit., p. 14; cf. también E. Pontieri, *La giovinezza di Ferrante I d'Aragona*, Nápoles, L'Arte tipografica, s.f.e., pp. 28-29; Bentley, op. cit., pp. 78-79 y 82.
[28] De Frede, *I lettori di umanità*, cit., pp. 35-112.

publicado en Italia» [29]. Se trata del producto del magisterio gramatical de Valla, Tortelli y Pontano, y de la nueva aproximación humanística a la gramática clásica, aunque Maio no deja de ser crítico con algunos aspectos de los planteamientos de Valla y Tortelli, una postura dialéctica que comparte con el propio Pontano, aunque dentro de una línea siempre muy atenta a las propuestas innovadoras de la nueva gramática [30]. Filalite también publicó en 1475 un texto gramatical muy afortunado, las *Institutiones grammaticae* [31]. Entre los años sesenta y setenta, pues, iba asentándose en Nápoles una tradición de estudios gramaticales ligada al Estudio, que, junto con la historiografía y la política, constituye una de las señas de identidad del Humanismo aragonés.

Así, la generación de humanistas posterior al reinado alfonsino fue esencialmente autóctona, mientras que, además de Nápoles, otros centros del sur de Italia iban adquiriendo relevancia en la escena cultural. Quizá, la fecha que simboliza esta suerte de pasaje de consignas es el 1471, año de muerte de Antonio Panormita, sin duda la figura más destacada de la primera fase del Humanismo napolitano, animador de la llamada *Porticus Antoniana*, una suerte de Academia donde había ido formando una generación de nuevos humanistas.

Le sucederá en el liderazgo cultural Giovanni Pontano (1429-1503), quien tampoco era napolitano, pero que desde muy joven se había formado y había trabajado en la capital aragonesa [32]. La *Porticus* pasará a llamarse «Academia Pontaniana» y la siguiente generación de humanistas autóctonos fueron casi todos, en alguna medida, "discípulos" de Pontano, quien por otra parte ya desde los años cincuenta había ejercido la enseñanza privada [33]. En aquellos años sesenta de transición, Pontano escribió algunas de sus obras principales, como el erudito tratado *De aspiratione*, un estudio sobre la aspiración en latín, que es en realidad una auténtica investigación de historia cultural, una «palestra de erudición y doctrina» [34]; el *De principe* y el *De obedientia*,

[29] G. Germano, *Il «De aspiratione» di Giovanni Pontano e la cultura del suo tempo*, Nápoles, Loffredo, 2005, p. 35.
[30] Ibid., p. 199.
[31] Cf. De Frede, op. cit., pp. 60-61; M. Fuiano, *Insegnamento e cultura a Napoli nel Rinascimento*, Nápoles, Libreria Scientifica Editrice, 1973, pp. 30-32.
[32] Véase, en general, L. Monti Sabia, *Un profilo moderno e due «vitae» antiche di Giovanni Pontano*, Nápoles, Academia Pontaniana, 1998.
[33] Cf. Germano, *Il «De aspiratione»*, cit., pp. 41-46.
[34] Ibid., p. 28.

dos de sus principales obras políticas; y también dio inicio a algunas de sus más refinadas colecciones poéticas.

De alguna manera, Pontano es una metáfora de los derroteros del Humanismo aragonés: la mayoría de sus obras estaban pensadas o planteadas ya en sus años juveniles, pero, al igual que el propio Humanismo aragonés, casi todas llegarán a su maduración a finales de siglo, en otros contextos y en otras circunstancias.

8.3. Dos figuras principales

Antonio Beccadelli, el Panormita

Antonio Beccadelli (Palermo, 1394-Nápoles, 1471), llamado el Panormita por su ciudad de origen, se había formado en Sicilia —donde ya «existía una cierta tradición de estudios gramaticales» [35]— y había vivido un largo aprendizaje humanístico en Florencia, Padua, Bolonia, estudiando humanidades y derecho, antes de conocer en Roma, en 1428, a Poggio y Valla, quien le incluyó como personaje en uno de sus diálogos. Al año siguiente, tras obtener la coronación poética, se trasladó a Pavía, en cuyo estudio enseñó entre 1430-1433 y donde entabló numerosas relaciones culturales, no siempre pacíficas, por ejemplo, con Pier Candido Decembrio o Antonio da Rho. Y si se le recuerda como personaje de un diálogo de Valla, la amistad con éste se enturbió gravemente, como se ha dicho, cuando el humanista romano se trasladó a Nápoles. Atento estudioso de Plauto, Panormita compuso en Bolonia dos libros de poemas que causaron gran revuelo en los ambientes humanísticos, el *Hermaphroditus*, epigramas satíricos y obscenos inspirados en la poesía latina, sobre todo en Catulo, Horacio, Ovidio y Marcial, pero también en autores menos clásicos, como los *Priapea*, Claudiano, Ausonio o Estacio. Se trataba de una operación de clasicismo extremo —subrayada por la dedicatoria a Cosimo de' Medici—, con la que se reivindicaba la autonomía de la literatura frente a cualquier clase de condicionamientos morales, tal

[35] G. Villani, «L'umanesimo napoletano», en E. Malato (dir.), *Storia della letteratura italiana*, III: *Il Quattrocento*, Roma, Salerno Ed., 1996, p. 714.

como advirtieron humanistas como Guarino. No por casualidad la obra acabó siendo condenada por inmoral por Eugenio IV y quemada en varias ciudades italianas.

A partir de 1434, Panormita encontró su camino en el servicio a Alfonso, y en Nápoles desarrolló el resto de su carrera hasta el final de su vida. Panormita es sin duda la figura principal del primer Humanismo napolitano, sobre todo en lo que respecta a la articulación y la implantación de la cultura humanística en el Reino. Él fue, gracias a sus múltiples relaciones en toda la Península, el artífice de la llegada de numerosos humanistas y, como hemos comprobado en estas páginas, el animador del círculo cultural que se reunía alrededor de la corte real. Pero también se ocupó el humanista siciliano de tejer las relaciones diplomáticas con los Estados italianos y de colaborar en las tareas políticas del Reino. Panormita se encargaba de redactar los documentos oficiales, lo que influía no sólo en el estilo sino en el ideario de la corte, como cuando en 1459 reprochaba a un dignatario, en nombre de Ferrante, una matanza de campesinos apelando a la *humanitas* y la *clementia* obligadas en los reyes. Entre sus misiones diplomáticas destaca la que realizó como embajador a Florencia, Ferrara y Venecia en 1451, lo que le proporcionó la ocasión para entablar amistad con Francesco Barbaro. En su *Epistolario*, todavía inédito, aparece el reflejo de sus múltiples relaciones políticas con los mayores personajes de la época. Su época de oro culminó en los años cincuenta, y tras la guerra de sucesión, ya bajo Ferrante, el humanista se dedicó cada vez más a la obra de promoción y organización cultural [36].

En línea con la naturaleza política de su función en la corte, sus obras "napolitanas" están dirigidas, al igual que las de Facio, a la creación de una historiografía oficial de corte propagandístico y apologético. El *De dictis et factis Alphonsi regis Aragonum* (Dichos y hechos de Alfonso rey de Aragón), terminado en 1455, recopila episodios de la vida de Alfonso, en el intento de conformar un perfil ideal del rey, asociado a una serie de virtudes morales: en primer lugar, precisamente, la "magnanimidad", dote esencial del príncipe en lucha continua con la "fortuna" [37]. El modelo es el de las *Vidas de los Césares* de

[36] Cf. Bentley, op. cit., pp. 100-114.

[37] Cf. G. Ferraù, *Il tessitore di Antequera. Storiografia umanistica meridionale*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2001, pp. 60-61.

Suetonio, pero a nivel lingüístico están presentes Livio y César [38]. La idea de fondo era la de legitimar el dominio aragonés creando una línea historiográfica "italiana", capaz de corresponder a sus exigencias ideológicas.

Mayor empeño ideológico y formal evidencia su otra obra biográfica, el *Liber rerum gestarum Ferdinandi regis* (Libro de las gestas del rey Fernando), terminado probablemente en 1469 (aunque podría ser que incompleto), que narra la vida del joven Ferrante desde su llegada a Italia en 1438 hasta la muerte del rey su padre. Es muy importante el prólogo a la obra, donde Panormita elabora un "canon" de historiadores clásicos, que incluye, en un primer nivel, a Livio, César y Salustio, efectivamente presentes en todo el entramado narrativo; en un segundo, a Tácito, Curcio Rufo y Suetonio; y en último lugar, los «humiles et infimi», escritores más tardíos, Orosio, Eutropio y Lampridio. Es un modelo que remite a una concepción heroica y bélica de la historia, "bajo el signo de Livio" y siguiendo la idea ciceroniana de la historia como obra oratoria. El resultado es un texto donde la figura del joven Ferrante se erige en protagonista exclusiva, «con valor ejemplar y paradigmático» [39]. Y en realidad el *Liber* es un auténtico espejo de príncipes, modelado sobre el ejemplo de la tan apreciada *Ciropedia* de Jenofonte al hilo de las virtudes —en primer lugar, la prudencia— del soberano ideal [40]. La idea fundamental consistía en demostrar la legitimidad de la sucesión de Ferrante —que, recuérdese, era hijo bastardo— basándose en sus méritos personales y por encima de la descendencia dinástica [41]. Poco antes de morir, Panormita podía escuchar, como en un último homenaje, las palabras de un joven de la nueva generación, Giovanni Brancato, que resumían su trayectoria cultural y política: dirigiéndose a Ferrante, así decía: «Veo aquí a Antonio Panormita, un hombre, por Dios, doctísimo y lleno de amor por ti».

[38] Cf. Resta, «Introduzione», p. 35; Villani, «L'umanesimo napoletano», cit., p. 719.
[39] Resta, op. cit., pp. 37-42.
[40] Ibid., pp. 37-51.
[41] Cf. Tateo, *La storiografia umanistica nel Mezzogiorno d'Italia*, en A. Di Stefano et al. (eds.), *La storiografia umanistica*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Messina 22-25 ottobre 1987), Messina, Sicania, 1992, p. 524.

Bartolomeo Facio

Facio (La Spezia, ca. 1400-Nápoles, 1457) es un representante típico del Humanismo italiano: formado con Guarino en Verona, y luego en Florencia y Génova, emprendió una carrera administrativa y diplomática en varias ciudades italianas, sobre todo en Génova al servicio de la poderosa familia Spínola [42]. Llegó a Nápoles en 1444 con el propósito de acreditarse en la corte. En verdad, su primera prueba, el *De vite humane felicitate* (La felicidad de la vida humana), redactada en 1445, no obtuvo el éxito esperado, pues Alfonso, como hemos visto, encargó a Manetti su *De dignitate* precisamente por la insatisfacción que le provocó esta obra. No obstante, su cultura y su capacidad organizativa le convirtieron en un animador del círculo aragonés y en el responsable de la educación, sobre todo pública y política, del príncipe heredero [43]. Ya desde 1446 era "historiógrafo regio", título con el que compuso su obra mayor y de más valor literario y al que no fue ajena su formación con Guarino, especialmente atento a las cuestiones de técnicas de narración historiográfica [44].

Con el bagaje retórico y estilístico de Guarino y con los planteamientos ideológicos de Panormita, Facio emprendió los *Rerum gestarum Alfonsi Regis libri X* (Las gestas del rey Alfonso, en diez libros), texto que representa el máximo empeño historiográfico de legitimación de la dinastía aragonesa y de construcción de la imagen política de Alfonso, quien, en efecto, controló y avaló la redacción y utilizó la obra «como un instrumento de gobierno, al igual que la conquista militar y la diplomacia» [45]. Los *Rerum gestarum*, terminados en 1455, casi en paralelo con el *De dictis* de Panormita, narran la guerra de conquista de Italia por parte del rey aragonés, desde su primera llamada en Italia por parte de la reina Juana hasta el año 1454, según una disposición rígidamente cronológica. Modelados sobre los *Com-*

[42] Cf. P. O. Kristeller, «The Humanist Bartolomeo Facio and His Unknown Correspondence», en sus *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, Edizioni di Storia e letteratura, 1985; P. Viti, *Dizionario Biografico degli Italiani* (*DBI*), vol. 44, 1994, s.u.

[43] Cf. G. Albanese, D. Pietragalla, M. Bulleri, M. Tangheroni, «Storiografia come ufficialità alla corte di Alfonso il Magnanimo. I *Rerum gestarum Alfonsi Regis libri X* di Bartolomeo Facio», en *Studi su Bartolomeo Facio*, cit., pp. 58-60.

[44] Cf. Ferraù, *Il tessitore di Antequera*, cit., pp. 45-48, 62-67; Bentley, op. cit., pp. 119-120.

[45] Albanese, «Storiografia come ufficialità», cit., pp. 48, 54-56.

mentarii de César, los *Rerum gestarum* retoman de éstos sobre todo el sentido general: «Una serie de guerras afrontadas para adquirir el derecho al poder supremo [...] pero con el continuo propósito de evitar, en lo posible, el enfrentamiento bélico, de construir la paz promoviendo acuerdos y adoptando con los vencidos la clemencia» [46].

Facio se acoge de forma innovadora a la praxis historiográfica más oficial, donde la guerra es el foco de atención predominante y la narración adquiere con frecuencia tintes morales funcionales a la ideología política subyacente, en la perspectiva del enfrentamiento entre la *virtus* —o el conjunto de virtudes políticas de raigambre ciceroniana— y la fortuna [47]. «El proyecto ambicioso de los *Gesta* es, pues, el de alcanzar un equilibrio entre la realidad histórica y la construcción de un mito», en el signo del *decorum* clásico [48].

Facio cumplió su cometido: «En efecto, a la inteligencia vivaz del rey de Aragón no se le había escapado el valor de la aportación del docto lígur [...] a la creación de aquella imagen cargada de gloria, la gloria que sola es alimento de los reyes» [49]. Pero la influencia de la historia de Facio fue más allá de los límites del Reino y aun de los de Italia, de manera que en los *Rerum gestarum* puede reconocerse

> uno de los textos arquetípicos del [...] proceso de elaboración del nuevo modelo de historiografía oficial de la Europa moderna, llevado a cabo por el Humanismo italiano cuatrocentista y en particular por la corte napolitana, y destinado a suplantar del todo, en las cortes europeas del Renacimiento, las líneas más radicadas de la historiografía medieval [50].

[46] F. Tateo, «La storiografia umanistica nel Mezzogiorno d'Italia», cit., p. 519; cf. Pietragalla, «Storiografia come ufficialità», cit., pp. 72-73.
[47] Cf. Ferraù, *Il tessitore*, pp. 58-62, 73-77.
[48] Pietragalla, «Storiografia come ufficialità», p. 76.
[49] Ferraù, op. cit., pp. 79-80.
[50] Albanese, op. cit., p. 57.

PARTE III

DOS GIGANTES: LEON BATTISTA ALBERTI, LORENZO VALLA

CAPÍTULO 9

LEON BATTISTA ALBERTI: UN INTELECTUAL MULTIFORME

Leon Battista Alberti encarna el intelectual humanista en su dimensión más polifacética y original. No por nada se definió a sí mismo, y fue apodado luego, «el camaleón», aludiendo a una condición al mismo tiempo cultural y existencial. Si Valla representó el Humanismo "teórico", inmerso en el conflicto cultural y decidido a renovar en profundidad los paradigmas de la cultura, Alberti se presenta como "la otra cara" del Humanismo, empeñado no tanto en la disputa directa contra los saberes tradicionales (aunque esta última no está del todo ausente), sino en la aplicación concreta de la cultura humanística a todos los ámbitos del saber, con un interés especial por las ciencias y las artes, siempre integradas en la perspectiva ética y en la crítica social, y empleando a fondo la lengua romance —hecho casi único entre los humanistas de su generación, y destinado desde entonces a instaurarse gracias precisamente al ejemplo de Alberti.

Porque la característica principal de Alberti fue una increíble capacidad experimentadora, una actitud constante para romper con los esquemas tradicionales, renovar el mundo del pensamiento desde

dentro, a través de una obra incesante de producción, en la triple vertiente de la creación literaria, la reflexión teórica y la aplicación práctica —su labor de arquitecto privado y público. Una versatilidad y amplitud de horizontes que hicieron de él una figura de absoluto relieve no sólo en las "humanidades", sino en ciencias como la matemática, la arquitectura, la teoría artística. Este aspecto constantemente múltiple de su perfil intelectual —científico y humanístico, latino y romance, teórico y práctico— es la "cifra" de la experiencia albertiana [1], y representa el momento de máximo alcance del Humanismo, cuando el movimiento de reivindicación de la nueva cultura se lanza a la "conquista" de todos los ámbitos del saber, no ya —como sucederá con Valla— afrontando la cultura medieval en el terreno de la especulación, sino más bien proponiéndose con incursiones en los campos más variados, de la gramática a la matemática, de la construcción a la moral, el derecho, la ficción literaria. Todo ello se unifica bajo el concepto clásico de *concinnitas*, donde un ideal estético y retórico se hace criterio moral y perspectiva existencial:

> La *concinnitas* consiste en esa singular armonía, fundada en una norma precisa, en una *ratio* cierta, que conjugando las partes con el todo engendra la *pulchritudo*. Resuelta en números, ritmos, proporciones, responde a unos principios inmanentes que la naturaleza aplica universalmente, que se hacen presentes en el cuerpo humano como en las flores [...] pero también están en el alma del hombre. Pero la estética va de la mano de la ética, porque es igualmente la naturaleza quien marca en otros ámbitos la «summa e divina legge de' mortali» [2].

Puesta en el centro del siglo —el humanista nació en Génova en 1404 y murió en Roma en 1472—, la trayectoria de Alberti fue enteramente italiana, recogiendo y contribuyendo a lo mejor de la cultura italiana de la época, y desarrollándose en los centros más representativos del movimiento humanístico: Bolonia, Roma, Florencia, las cortes del norte. Por ello, aunque su origen es florentino y el humanista tuvo contactos importantes con esta ciudad, no se puede decir que su personalidad intelectual esté especialmente vinculada a

[1] Cf. E. Garin, «Il pensiero di Leon Battista Alberti: caratteri e contrasti», *Rinascimento*, XII (1972), p. 14.

[2] F. Rico, *El sueño del Humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 64.

un ambiente ciudadano determinado: Alberti es una individualidad excepcional. Su poderosa familia de mercaderes y banqueros había estado entre las más preeminentes de Florencia, pero Battista (así fue bautizado, mientras que el nombre *Leon* se lo añadió él mismo) nació en Génova, a raíz del exilio de su padre, Lorenzo, que seguía así la suerte del resto de los Alberti, quienes en la segunda mitad del siglo XIV habían ido perdiendo influencia política hasta quedar totalmente marginados, aunque no económicamente arruinados ni políticamente aislados en el panorama italiano. Battista fue hijo natural, pero esto no mermó sus relaciones familiares, aunque, al parecer, sí influyó psicológicamente en él. Al trasladarse su padre a Venecia, el joven tuvo la posibilidad de estudiar, probablemente entre 1415 y 1418, en Padua en la escuela de Gasparino Barzizza. Allí aprendió las bases de sus conocimientos de latín, griego y matemáticas, según una orientación hondamente humanística: «Desde entonces, Battista vivirá como si entre el mundo clásico y el contemporáneo nunca hubiese habido solución de continuidad, y se esforzará por crear en el presente obras totalmente acordes con las del pasado antiguo» [3].

En 1420, su padre lo mandó a Bolonia para estudiar derecho, pero la muerte de Lorenzo en 1421 significó el principio de grandes dificultades para su hijo, enfrentado a una parte de su familia por razones económicas, y también atormentado interiormente. Finalmente, se doctoró en leyes en 1428 y entró en el estado clerical. En Bolonia también escribió sus primeras obras, la comedia *Philodoxeos*, cuyo latín es tan esmerado que Alberti pudo engañar a sus contemporáneos inventando que se trataba de una obra antigua; la *Deifira* y la *Ecatonfilea*, en romance, y *Amator*, en latín, obritas de argumento amoroso, un tema que siempre interesó al humanista, adverso a las "lisonjas" amorosas y profundamente "misógino". Allí pudo frecuentar también las clases de Francesco Filelfo. Posterior a 1428, como conclusión ideal de la etapa boloñesa, es la reflexión sobre la figura y la función del intelectual humanista, el *litteratus*, plasmada en el *De commodis litterarum atque incommodis* (Sobre las ventajas y las desventajas de las letras), ensayo riguroso y crítico para con las pretensiones cívicas del

[3] A. Tenenti, *Leon Battista Alberti*, Roma, CEI, 1966, p. 17.

Humanismo contemporáneo [4]. Tras unos años de peregrinaciones e intentos, en 1432 Alberti es secretario del jefe de la cancillería pontificia, Biagio Molin, que le encomienda unas biografías de santos, obra que no debía ser especialmente grata para Alberti, y de la que escribió sólo una ambigua *Vita sancti Potiti* (vid. arriba, cap. 4). Gracias a Molin, fue nombrado *abbreviator* apostólico, lo que significaba entrar establemente en la curia romana, y allí, siempre como abreviador, permaneció durante más de treinta años, hasta 1464. El ambiente abierto y cosmopolita de la curia le permitió entablar relaciones con el mundo humanístico —ahí, como sabemos, residían personajes como Poggio, Bessarion o Biondo Flavio—, y también viajar y vivir largas estancias en otras ciudades, en el séquito del papa.

Así, volvió a Florencia, donde vivió en los años 1434-1436 y 1439-1443, y a Bolonia (1436-1438). Su relación con la cultura y la vida política florentina fue conflictiva y problemática, rozando el desencuentro, aunque Alberti mantuvo un absoluto respeto hacia una figura magistral como la de Leonardo Bruni y pudo entablar relaciones amistosas con artistas como Brunelleschi y científicos como Toscanelli. Entre las razones de los conflictos cuentan las de carácter personal, debidas al exilio familiar; pero las motivaciones profundas son de índole, fundamentalmente, ideológica, debido al rechazo del autor por la vida política florentina, en particular por una parte de su oligarquía [5], lo que se puso de manifiesto con ocasión de la celebración del *Certame coronario*, el público certamen de poesía romance organizado por Alberti —él mismo autor de versos en italiano— para vivificar y dignificar el idioma vulgar y que fracasó por la tácita pero efectiva oposición de los Medici, ansiosos de poner su sello sobre la política cultural y por ello sostenedores de la alta cultura latina, y que identificaban el favor hacia el vulgar con la oposición política oligárquica [6].

[4] M. Regoliosi, «Gerarchie culturali e sociali nel "De commodis litterarum atque incommodis" di Leon Battista Alberti», en L. Avellini (ed.), *Sapere e/è potere. Discipline, Dispute e Professioni nell'Università Medievale e Moderna. Il caso bolognese a confronto*, Atti del IV Convegno (Bologna, 13-15 aprile 1989), 3 vols., Bolonia, Comune-Istituto per la Storia di Bologna, 1991, I, pp. 151-170.

[5] Cf. P. Viti, «Leon Battista Alberti e la politica culturale fiorentina premedicea», en F. Furlan et al. (eds.), *Leon Battista Alberti*, Congrès International (Paris, 10-15 avril 1995), Paris, Vrin, 2000, pp. 69-85.

[6] Cf. M. Martelli, «Firenze», en A. Asor Rosa (dir.), *Letteratura italiana*, VIII: *Storia e geografia*, Turín, Einaudi, 1988, t. 2, pp. 76-80; vid. cap. 1, 1.1.

Por otra parte, Roma, su residencia habitual, significó también el descubrimiento personal, "en vivo", de la Antigüedad, la pasión por los restos de la ciudad imperial, el rescate de los modos artísticos clásicos, un estímulo potente a la reflexión artística. Las décadas de los treinta y los cuarenta representan un período de intensa actividad literaria y artística de Alberti, donde se despliega toda la universalidad de su cultura. A este período pertenecen algunas de sus grandes obras: el amplio tratado moral *De familia* (1432-1434, luego revisado y con un cuarto libro añadido en 1441), acompañado por el diálogo romance *Theogenius* (1338-1441) y los contemporáneos *Profugiorum ab erumna libri* (título latino de la obra romance conocida como «De la tranquilidad del alma»), también de corte político-moral, y por el fundamental *De pictura*, los *Apólogos* y otras obras menores, entre las que destaca el *De iure* (El derecho), un original opúsculo sobre el concepto de justicia; a lo largo de los años habían ido creciendo las piezas morales-satíricas de sus innovadoras *Intercenales*; en los años cuarenta se pergeñará también la reflexión política, expresada en forma alegórica y satírica, del *Momus*.

A partir de los primeros años cincuenta, Alberti se empeña cada vez más en la arquitectura: sus intervenciones más famosas, que lo llevaron por distintas ciudades importantes italianas, son el templo malatestiano en Rímini (vid. cap. 7.3) y la fachada de Santa Maria Novella y el pórtico del Hospital de los Inocentes, en Florencia, entre los máximos ejemplos de arquitectura renacentista. Esto no hace que disminuya su interés literario y moral, testimoniado por su última obra político-moral: el *De iciarchia*, un tratado romance sobre la figura del «rector» doméstico, el *iciarco*. Mientras tanto, había ido intensificando sus relaciones con Florencia, donde dejará un magisterio que se manifiesta claramente en las *Disputationes camaldulenses* de Cristoforo Landino, donde el humanista aparece como personaje del diálogo.

La personalidad albertiana siempre ha dado pie a opuestas interpretaciones. Se le ha visto como agnóstico o como cristiano, y sus posturas aparentemente contradictorias han llevado a hablar de "dos Alberti", dos personalidades casi antitéticas [7]. Lo cierto es que convi-

[7] Cf. G. Ponte, *Leon Battista Alberti umanista e scrittore*, Génova, Tilgher, 1981, pp. 24-25.

ven en él el optimismo y el vitalismo solar del Renacimiento clásico, con el pesimismo, la desconfianza "melancólica", la crítica mordaz, que también tuvieron cabida en esta cultura. La gracia y la armonía buscadas en la actividad artística y en una parte de la reflexión ética parecen contrastar con la ironía, la sátira, a veces dura, de su obra moral y política; el aparente "nihilismo" de su *Momus*, con la propuesta positiva del *De Familia*. En esto está otra cifra del hombre: la complejidad, la irreductibilidad a un esquema definido, la aceptación de la infinita y en ocasiones angustiosa variedad del mundo, que el ser humano sólo puede aspirar a modificar o, a lo sumo, a controlar, con el rigor creativo del arquitecto.

9.1. Las muchas caras de la moral: Libri De Familia, Intercenales, De iciarchia

La reflexión ética y moral de Alberti se manifiesta en múltiples aspectos y variadas formas. En cierto sentido, Alberti afronta el problema moral, el de la "misión" y de la responsabilidad del hombre en esta tierra, de sus límites y de sus posibilidades, en toda su obra. En algunos casos —como en el diálogo *De Familia*, pero también en el tardío *De iciarchia* y ciertamente en las obras científicas— la reflexión adquiere la forma del tratado positivo y preceptivo, aunque expresado en forma de diálogo; en otros —especialmente en las *Intercenales*— se manifiesta en piezas de vario tamaño y de corte satírico, paradójico, en las que se abordan los problemas más variados y se ofrece, de alguna manera, una imagen crítica de la sociedad contemporánea. Es éste el sentido del "pesimismo" albertiano, que no es otra cosa que esa mirada constantemente crítica sobre la vida humana, una conciencia de los límites y, sobre todo, de las dificultades de alcanzar el «bene beateque vivere» (vivir bien y felizmente), lo que se traduce con frecuencia en una postura irónica hacia la humanidad, en una especie de desencanto que, sin embargo, nunca se hace apatía, nunca renuncia a la propuesta positiva: expresado en términos estrictamente albertianos, es el conflicto permanente entre *virtus* y *fortuna*, entre la impredecibilidad y la relativa inexplicabilidad de los acontecimientos, y las capacidades humanas, la *prudentia* y la coherencia del hombre,

que pueden sobreponerse a las adversidades y las incertidumbres y triunfar en el mundo, sin necesidad de ayuda divina.

Libri de Familia

Los *Libri de Familia* son un diálogo en cuatro libros, compuesto en dos fases distintas: los primeros tres, en 1432-34; el cuarto, probablemente en 1441, tras una revisión de toda la obra [8]. Alberti escribió el diálogo en romance para —según sus palabras— «beneficiar a los que no saben latín, y sobre todo a sus parientes», y ello representa ya un primer elemento de novedad en el panorama humanístico, donde los tratados morales eran generalmente latinos. En efecto, la elección de la forma dialógica en romance, a estas alturas cronológicas, es una novedad en el panorama humanístico, y se corresponde con el talante de Alberti, innovador a partir del espíritu humanístico [9], que en el diálogo encuentra el modo expresivo más congenial, capaz de dar voz a distintas posturas y representar así una realidad compleja y variada. En el célebre prólogo del libro III, el humanista explica las razones doctrinales de su elección del romance florentino:

> Reconozco que la antigua lengua latina fue muy abundante y adornada, pero no entiendo por qué tenemos que odiar esta nuestra toscana hasta el punto que cualquier cosa que esté escrita en ella, incluso óptima, nos disgusta [...] Alguien más docto que yo [...] encontraría en esta lengua que hoy nos es común adornos no menores que en aquélla [...] Y yo no puedo soportar que a muchos les disguste lo que ellos mismos utilizan [...] Y aunque dicen que la lengua antigua está llena de autoridad para todos los pueblos, sólo porque todos los doctos escribieron en ella, lo mismo de seguro le pasará a nuestra lengua, si los doctos, con mucho esmero y vigilias, querrán hacerla arreglada y pulida [10].

El hombre que, justamente en aquellos años, escribía una *Gramática de la Lengua Toscana*, pone aquí los fundamentos para el rescate del idioma vulgar, a través de su dignificación como instrumento para el

[8] Cf. P. Viti, «L'Umanesimo toscano nel primo Quattrocento», en E. Malato, *Storia della letteratura italiana*, III: *Il Quattrocento*, Roma, Salerno Ed., 1996, p. 241.

[9] Véase L. Trenti, «*Libri de Familia* di Leon Battista Alberti», en *Letteratura italiana. Le opere*, I, Turín, Einaudi, 1992, p. 637.

[10] *Opere volgari*, ed. de C. Grayson, vol. I, Bari, Laterza, 1960, pp. 155-156.

discurso ético dentro de un estilo comunicativo simple pero, al mismo tiempo, elevado. La línea —inaugurada por Dante en su *Convivio*— era la de crear un «volgare illustre» capaz de «ser útil a muchos» en lugar de «gustar a pocos», como sucede con el latín. Pero para ello era necesaria una auténtica refundación del idioma romance, más allá de la experiencia de los grandes modelos del siglo XIV, Dante y Boccaccio, respecto a los cuales Alberti «parece partir de cero» [11]. La alternativa consistirá, en cambio, en experimentar una prosa viva, que saque provecho de los esquemas literarios latinos tanto como del habla común, el leguaje de uso. En otros términos, se trata de buscar una forma de convivencia entre "latinismo" y "toscanismo", es decir, la alternancia calculada de formas doctas derivadas del latín, en virtud de su relación genética con respecto del romance, y formas coloquiales y del uso, esencialmente florentino, dentro del marco de una sintaxis flexible, en ocasiones "arquitectónica" y en otras más "llana", siempre controlada por la variación estilística según la fase de la argumentación, y siempre en la dirección de la «nobilitación de la lengua de *uso* a lengua literaria» [12]; en breve, una lengua comprensible para una mayoría de personas, no necesariamente expertos de latín. No por casualidad, en este proemio al libro III se retoma la cuestión del idioma hablado en la Roma antigua, y la postura que defiende Alberti es la de Biondo, ya que afirma que la lengua de Roma era unitaria y, sustancialmente, se trataba del mismo latín de los escritores (vid. arriba, apartado 4.2).

La acción del diálogo es ficticia y se desarrolla en 1421 en Padua, durante dos días, en los que se debate sobre la educación de los jóvenes (libro I); el matrimonio y las actividades de la juventud (libro II); la economía familiar (libro III, que tuvo también una difusión autónoma); y la amistad (libro IV). Los personajes son todos familiares del autor, y de hecho la obra está dirigida en primer lugar a la «familia Alberta», en clara correspondencia entre los asuntos tratados en la obra —donde la familia es la unidad de medida de toda la vida individual y social— y su ambientación literaria. Personajes principales son Lorenzo, el padre del autor, y sus tíos, Lionardo —que representa

[11] F. Tateo, «Alberti, Leonardo e la crisi dell'Umanesimo», en *Letteratura italiana*, vol. 12, Roma-Bari, Laterza, 1981², p. 54.
[12] Trenti, op. cit., p. 644.

al hombre de letras—, Giannozzo —protagonista del III libro, sobre economía, y que encarna al hombre "práctico", que carece de cultura—, y Adovardo, quien parece unir en sí mismo una cierta cultura con un rico caudal de experiencias personales. En este sentido, la ambientación misma de la obra se propone como modélica, representativa de una familia de la alta burguesía italiana de la época y al mismo tiempo conecta con la tradición del banquete clásico, como el propio autor subraya: «Esto —dijo Lionardo— no me parece distinto de esos convites filosóficos que describieron Platón, Jenofonte, Plutarco, llenos de juegos y de risa, y no exentos de prudencia y sapiencia, con mucha gracia y dignidad» [13].

Pero al margen de los modelos griegos mencionados por el autor, en realidad el tipo de diálogo albertiano se remonta más bien a la tradición ciceroniana, de la que retoma los elementos de la ambientación y la manera de conversar de los personajes, plácida y serena, escalonada por motes, bromas, digresiones con función de "aligeramiento", en la atmósfera de la «charla doméstica y familiar». Pero también actúan aquí la tradición del diálogo latino humanístico, y la de los libros privados de «recuerdos» *(ricordi, ricordanze)* de los mercaderes florentinos, "género" muy en boga a la sazón; sin embargo, a diferencia de éstos, los *ricordi* de los personajes albertianos siempre se sustancian de la autoridad de los clásicos, otorgando a la obra una unidad y una coherencia incomparablemente superiores a los libros de recuerdos tradicionales, consecuencia, por lo demás, de la extraordinaria cultura del autor, que le permite insertar dentro de las argumentaciones "burguesas" de su diálogo una poderosa armazón de sabiduría clásica, que tiene muy en cuenta los intereses doctrinales más en boga entre los humanistas.

Alrededor de la familia del autor, de la que se ha mencionado el valor de "modelo" y la centralidad estructural, se organizan los argumentos éticos y cívicos de la obra, de acuerdo con las temáticas de cada libro, donde el dato de la concreta experiencia social se compagina y se pone en relación dialéctica con la preceptística y la especulación del Humanismo. En un sentido general, puede decirse que los libros *De familia* representan un intento radical de subordinar la eco-

[13] Libro IV, ed. cit., p. 265; cf. Trenti, op. cit., p. 638.

nomía a la ética. Así, el primer libro retoma la problemática educativa *(de educatione)* renovada por la pedagogía cuatrocentista (véase cap. 3), y reafirma la función fundamental de las letras en la formación del individuo; el segundo, al afrontar el tema del amor y la amistad, trata el problema del matrimonio *(de re uxoria)* y las actividades de ocio adecuadas para los jóvenes, temas también muy debatidos en la reflexión humanística; el III afronta el candente problema del valor de la actividad económica y del dinero, en la línea de las reflexiones de Poggio y de Bruni, y a partir del renovado interés cuatrocentista por los tratados económicos antiguos, en primer lugar los *Oeconomica* pseudoaristotélicos, ya traducidos por Bruni, y el *Económico* de Jenofonte; finalmente, el IV libro trata de la "amistad" social, es decir, de la red de relaciones sociales basadas en el comportamiento virtuoso y relativamente desinteresado, según un planteamiento que se remonta a Aristóteles y aparece en los tratados ético-políticos contemporáneos [14].

Para entender el espíritu del *De Familia* —y asimismo de todo el trabajo de Alberti— puede ser especialmente útil considerar el tratamiento de la materia económica en el libro III, donde se manifiesta de forma diáfana cómo los fundamentos teóricos antiguos se ven matizados por la reivindicación de la experiencia concreta de los negocios, evocada —no por casualidad— por Giannozzo, el personaje que no conoce las letras, y que, en nombre de la realidad, puede criticar incluso, por abstracta y poco ajustada a las circunstancias, la definición aristotélica de virtud como "término medio". También es muy significativa la discusión del libro IV sobre la amistad, entre Lionardo —el letrado que se basa únicamente en la lección de los escritores— y Adovardo, quien aboga por el dato de la experiencia concreta y humana. Después de enumerar los preceptos antiguos sobre la verdadera amistad, la alegación del personaje culmina en una crítica a los escritores, casi sorprendente por su contundencia:

> Estas palabras, ni muy sutiles ni demasiado útiles para la vida, tú, siendo persona experimentada, ya las sabías sin necesidad de leerlas. ¿Y quién es tan necio y privado de inteligencia, que no sepa que los beneficios, el ser atento y asiduo en ofrecer cosas gratas, hacen que seamos caros y amados? Pero no todos los doctos

[14] Cf. Trenti, op. cit., p. 641.

> sabrán manifestar su virtud con la medida y la dignidad aptas para procurarse benevolencia y amistad; y ese estudioso tampoco sabrá dónde y en qué medida la continuidad, el interés, el beneficio sean provechosos y bien adaptados a un carácter, un lugar y un tiempo, más que a otros. Y esto no se puede aprender bien sólo en los libros mudos y ociosos [15].

Es patente aquí la reivindicación de la variedad y la complejidad del mundo real, que no se puede encerrar en los inertes preceptos librescos, y probablemente el aspecto de mayor relevancia, y casi el mensaje, del tratado albertiano consiste precisamente en este intento de reavivar el saber clásico y humanístico —un saber "teórico" basado en la recuperación de la Antigüedad— con las formas de sabiduría práctica y "burguesa", dos dimensiones que encuentran su lugar en la selección de los personajes del diálogo y que, de alguna manera, resumen todo el esfuerzo cultural de Alberti.

Intercenales

Si la *Familia* se pone en una vertiente "positiva" de la actividad literaria de Alberti, la faceta satírica y conflictiva de su reflexión moral se expresa en las *Intercenales*, cerca de cincuenta textos subdivididos en once libros, compuestos a partir de los años boloñeses y continuados hasta 1440 aproximadamente. Se trata de piezas dialógicas o narrativas de varia entidad, con frecuencia en forma de apólogos y alegorías, que en un latín agresivo y brillante buscan crear una atmósfera de relajada conversación: «inter cenas et pocula», «entre las cenas y las copas», Alberti se propone revelar —a la zaga del modelo del escritor satírico griego, Luciano de Samosata— los vicios y las mezquindades de los hombres, intentando ofrecer una alternativa ética, una forma de comportamiento virtuoso, según un «intento moral [...] declarado y constante» [16]. Ya en la *Dedicatoria* al ilustre científico Paolo Dal Pozzo Toscanelli, el autor indica los focos principales de su reflexión, centrada en la idea de literatura moral como "terapia" de los males del alma, y en el conflicto entre "virtud" y "fortuna":

[15] Libro IV, ed. cit., p. 287.
[16] R. Cardini, *Mosaici. Il «nemico» dell'Alberti*, Roma, Bulzoni, 1990, p. 31.

> Tú, mi querido Paolo, como los demás médicos, ofreces a los cuerpos enfermos medicinas amargas, capaces de provocar la náusea; yo, en cambio, con estos escritos míos, muestro una manera de aliviar las enfermedades del alma, lo que se puede conseguir gracias a la risa y a la hilaridad, y deseo que con todas esas *Intercenales* se vea que yo busco que sus lectores sientan que he utilizado un tono jocoso, al encontrar para sí argumentos no leves para aliviar las graves preocupaciones del espíritu. Por ello, ese primer libro de las *Intercenales* exhorta a acostumbrarse, ya desde la joven edad, a todos los casos de la fortuna. Pero, al intentar conseguir esta capacidad, hay que esforzarse con las buenas costumbres y con la virtud [...] y además, si bien dicha virtud siempre está sometida a la fortuna, nunca hemos de alejarnos de la virtud.

Así, la obra se presenta como una reflexión sobre la virtud y las virtudes, y se pone bajo el signo de la moralidad, entendida como cura espiritual, «antídoto», lo que otorga al intelectual una función paralela a la del médico, algo así como un «psicoterapeuta» [17], y por ello tal vez tanto más importante cuanto el alma lo es respecto del cuerpo. A grandes rasgos, y advirtiendo que faltan los libros V y VI de la colección, el contenido de los libros puede ser resumido de la siguiente forma:

> El libro I trata del conflicto básico entre virtud y fortuna y esboza una interpretación global de la existencia; el II se basa en el problema de la riqueza; el III insiste en el tema de la discordia, incitando a evitar los excesos; el IV advierte de los obstáculos que al sabio oponen la envidia y otras vanidades humanas; el VII considera problemas matrimoniales; el VIII trata del hado y la sapiencia; el IX (del que sólo queda la larga intercenal *Naufragus*, que quizá constituía el libro entero) anima a no turbarse en las adversidades; el X es político, y considera el *otium* de los ciudadanos y la ***concordia ordinum*** [la concordia de las clases]; el XI [...] también tiene sujeto amatorio [18].

Dentro de esta organización, las *Intercenales* abordan una gran variedad de temas y, en más de una ocasión, denuncian los límites de libros indiscutibles, como «la Biblia del Humanismo cívico», el *De officiis* de Cicerón [19]; ponen en ridículo algunas de las temáticas "sagradas" del Humanismo o atacan las ilusiones humanas, sacando a la luz toda la hipocresía, la falsedad, la vanidad, como en *Simiae* (Los si-

[17] R. Cardini, «Alberti o la nascita dell'umorismo moderno», *Schede umanistiche*, 1 (1993), pp. 49-50.
[18] Ponte, *Leon Battista Alberti umanista e scrittore*, cit., p. 192.
[19] Cardini, *Mosaici*, cit., pp. 25-27.

mios), donde los que construyen un Estado perfecto según el modelo clásico de Polibio son, precisamente, simios; o en la larga y terrible narración de *Defunctus* (El muerto), una pieza que Alberti consideraba como una de sus obras maestras y que contiene «todos los principales ingredientes de la comicidad albertiana: la vida como teatro y como absurdo, las máscaras y la verdad de la muerte [...] el pesimismo y la derrota, el desengaño y la destrucción de cualquier tipo de ilusiones y convenciones, la risa y la locura universales» [20]. Aquí, un muerto, Neofrono («el recién llegado a la sabiduría»), tiene la posibilidad de volver a la Tierra y observar todas las simulaciones y las mezquindades que rodeaban su vida anterior, para luego, ya en los Infiernos, contarle a un amigo toda la ruindad de su vida de apariencias, engaños, traiciones, en un contraste radical entre "ser" y "parecer", entre apariencia y realidad, que sólo se puede conocer desde la muerte; un cuadro en el que quizá únicamente el dinero tiene importancia, mientras que los valores no son más que etiquetas vacías y el hombre se caracteriza por su locura.

También circulan en las *Intercenales* personajes inolvidables, como *Librípeta* el inexhausto "buscador de libros", tras el cual se esconde la figura del filólogo pedante, el intelectual vacío de contenidos, encarnado por Niccolò Niccoli, símbolo de «la degeneración de los *studia humanitatis*» [21]. Por otra parte, dentro de la gran variedad temática es posible entrever un mecanismo satírico y crítico basado, como se decía, en la contradicción entre el "ser" y "deber ser", apariencia y realidad [22], y dirigido a poner al descubierto el contraste entre los intentos de los hombres por dotarse de estructuras de convivencia comunes y virtuosas, y sus limitaciones morales a la hora de hacerlas funcionar, porque, como concluye el autor en *Hostis* (El enemigo), «es evidente que un solo hombre, e incluso abyecto, puede, al momento oportuno, llevar a la ruina extrema a todo un Estado» [23].

Así, sucede que «los dos polos extremos en los que se mueven muchas de las intercenales albertianas son la excelencia de las premisas y la ineficacia de los que deberían sacar ventajas de ellas»; esto depende

[20] Cardini, «Alberti o la nascita dell'umorismo moderno», cit., p. 80.
[21] Cardini, *Mosaici*, p. 55.
[22] Cardini, «Alberti o la nascita dell'umorismo moderno», esp. pp. 63-64.
[23] Cf. Cardini, *Mosaici*, pp. 10, 31.

de que los hombres «aplican mal [...] los principios eternos por los que deberían regirse o presumen neciamente [...] de poder prescindir de ellos, distorsionándolos o aboliéndolos», como sucede en *Flores*, donde las flores «se rebelan al orden asignado a ellas por [el dios] Febo, y pagan las consecuencias de su insubordinación, para luego descubrir que podrán defenderse sólo acatando el orden establecido por la divinidad» [24]. Éste es el esquema de una mayoría de las piezas, y en este sentido —tratándose del contraste entre organización racional de una comunidad y valor personal de sus miembros— las *Intercenales* se presentan como una obra "política", pero también "antropológica", ya que en el centro siempre está la reflexión sobre el hombre y su naturaleza. Es una posición que parece "conservadora", pero que más bien corresponde a los ideales de organicismo político —de concordia y cooperación social— que a Alberti, como a muchos humanistas, le parece la forma de organización más cercana al orden natural.

En efecto, la alternativa al error y al sufrimiento físico y moral que éste conlleva parece consistir en una laboriosidad virtuosa, que no se engaña en la inútil búsqueda de la felicidad, ni acude a soluciones trascendentes, sino que —como en *Fatum et Fortuna* (El Hado y la Fortuna)— acepta nadar en el gran río de la vida, porque «quienes benefician a muchos, quienes tienden la mano a los que sufren, quienes cobijan a los buenos, éstos son los más dignos del elogio y de la gratitud de los hombres, y también de la piedad de los dioses». Pero es un hecho que «lo negativo prevalece sobre lo positivo» [25], y si se puede hablar de una "propuesta" moral de las *Intercenales*, ésta dependerá más bien del lector, de su capacidad de extraer una lección de vida por contraste con la variedad de los casos escenificados en la obra.

De iciarchia

La dimensión preceptística y propositiva vuelve en el último diálogo de Alberti, escrito en torno a 1470, en tres libros, que representan la síntesis ideal de toda su reflexión de corte político y moral. El *iciarco*

[24] M. Martelli, «Motivi politici nelle "Intercenales" di Leon Battista Alberti», en F. Furlan et al. (eds.), *Leon Battista Alberti*, cit., pp. 477-482.
[25] Ponte, op. cit., p. 195.

es el «conductor» de la familia, el perfecto *pater familias*, «superior», pero no «jefe», que además de saber conducir los asuntos familiares sabe situarse en la vida social y política según una línea de «moderación conservadora», en la que el bienestar de la sociedad se confía a la capacidad, por parte del cabeza de familia, de disponer correctamente de sus bienes y educar a los hijos en el respeto de los valores y en la preocupación por el mantenimiento de un alto nivel de prosperidad económica y rectitud moral [26].

El diálogo se desarrolla entre el propio Battista, «grave d'anni» (cargado de años), y unos jóvenes florentinos que manifiestan su aspiración al poder principesco. Así, Battista esboza la figura de gobernante ideal, el *optimus princeps*, que en su opinión debe reunir todas las virtudes políticas, típicas de la tratadística, y saber coordinarse con sus inferiores, especialmente mediante una atenta selección de sus consejeros. En el tratado es implícito el paralelismo entre el gobierno de la familia y el del Estado, mediante una suerte de identificación del *pater familias* con el *pater patriae*, en una perspectiva que tiende a limitar el poder indiscriminado del gobernante, buscando en la ley formas de limitación del arbitrio y criticando abiertamente aquellos Estados en los que el poder de un solo individuo crezca de forma excesiva. Se trata de una preocupación que anima el pensamiento político de Alberti, poco interesado —como casi todo el pensamiento humanístico— al análisis de las formas constitucionales, y preocupado, en cambio, por definir los caracteres de un gobernante capaz de ponerse a sí mismo límites y reglas y, en definitiva, de ejercer el poder en consonancia con los demás ciudadanos dignos de respeto.

Es evidente que aquí entra en juego también la situación política florentina, que a partir de la mitad de los años sesenta había visto la definitiva consolidación del poder de los Medici y el paralelo esfumarse de las formas residuales de "pluralismo" político, situación que las ideas políticas de Alberti, siempre decididamente oligárquico, no pueden aceptar. En efecto, la obra muestra una relación estrecha con ambientes y personajes florentinos que el autor de seguro no eligió al azar, y muy especialmente con la familia del autor: el diálogo, por ejemplo, se desarrolla en la mansión de los Alberti, y en general la

[26] Tateo, «Alberti, Leonardo e la crisi dell'umanesimo», cit., pp. 57-58.

«familia Alberta» tiene un lugar central, junto con un continuo sentimiento de nostalgia por el antiguo régimen oligárquico, del que los antepasados del autor habían sido, en cierto sentido, los precursores. Y alrededor de estas ideas se organiza el ataque al dominio mediceo, conducido mediante la crítica de los "intereses privados" que se esconden detrás de la multiplicación de las leyes, que Alberti censura con palabras derivadas de la *Comedia* de Dante[27].

Pero también es importante subrayar que el interés de una obra como el *De iciarchia* —al igual que de las demás obras políticas y morales no sólo de Alberti sino de todo el Humanismo— no puede circunscribirse en los ámbitos de la política local, por mucho que ésta tenga su importancia. Lo que más cuenta es, en cambio, el esfuerzo de teorización política a través de la definición de los caracteres de un gobierno virtuoso, lo que se consigue, ante todo, gracias al ejercicio constante de la moderación de las pasiones y al cultivo de la razón, que significa también dedicarse a las *bonae artes*, las doctrinas morales y filosóficas, y al refinamiento de las costumbres. En este sentido, el pensamiento político humanístico —y ciertamente el albertiano— es profunda y enteramente *humanista*, en la acepción primaria del término, porque se centra en las cualidades y las responsabilidades del hombre, mucho más que en las alquimias de las formas de gobierno. En esta perspectiva, el *iciarco* de Alberti representa un intento más de dibujar esa figura de gobernante virtuoso, sometido al imperio de la ley, que el humanista no llegó nunca a plasmar en un tratado totalmente político, al estilo de los muchos *de principe* que se iban componiendo en aquellas décadas. Su aportación positiva quedaba limitada a un ambiguo discurso sobre el "gobierno familiar", consignada al discurso filosófico-político de su *Teogenio* o a las páginas paradójicas y amargas de sus *Intercenales* y, sobre todo, de su *Momus*. Pero otra forma de contribuir al desarrollo de la comunidad, de cumplir con la "misión del humanista", era la actividad científica y arquitectónica.

[27] Cf. L. Boschetto, «Note sul "De iciarchia" di Leon Battista Alberti», *Rinascimento*, XXXI (1991), pp. 191-200.

9.2. Intereses artísticos y científicos: De pictura, De re aedificatoria

La tendencia a reflexionar sobre los principios de las disciplinas aflora en toda su amplitud en los tratados artísticos y científicos, animados por una preocupación constante de aclarar y definir las bases y los supuestos teóricos de las artes plásticas; es éste el desafío más importante de Alberti, que consiste en la penetración a fondo en el mundo de las ciencias con las armas de las humanidades; en aplicar la nueva conciencia de la historia y de los textos a la realidad técnica y científica; en demostrar, en suma, que "Humanismo" no era sólo el renacimiento de las "bellas letras", sino un programa global de acercamiento a la realidad, una propuesta cabal para una nueva concepción del pensamiento humano. Y que ello tuvo una fuerte repercusión incluso a nivel social lo prueba el cambio de consideración social que experimentaron los artistas, antes considerados simples artesanos, y que a lo largo del Cuatrocientos vivieron un importante salto cualitativo en la escala de la valoración social y cultural. La sistematización teórica de Alberti, además de resultar modélica para los siglos futuros, tuvo una parte fundamental también en este cambio.

De hecho, el ambiente concreto en el que se movía el humanista tuvo su peso determinante: «En Florencia, Donatello desvelaba las posibilidades renovadas de la escultura, Masaccio devolvía fuerza y sabor terrenales a la representación figurativa, Brunelleschi levantaba, con extraordinaria capacidad técnica, una bóveda dominadora» [28]. Es a partir de esta excepcional experiencia humana y artística, cuando Alberti siente la necesidad de buscar, aclarar y refinar los principios de un nuevo arte. Pero también la estancia romana había tenido un fuerte influjo sobre el humanista, reflejado en la temprana *Descriptio urbis Rome* (Descripción de la ciudad de Roma). En Roma le fue posible admirar con sus propios ojos los vestigios, aunque en ruinas, de la gran civilización romana, analizar directamente las construcciones, evaluar los materiales, sopesar las soluciones técnicas. En él, el Humanismo mostró su cara más completa, precisamente porque compaginaba la arqueología, y en general el estudio de los modelos anti-

[28] Tenenti, op. cit., p. 71.

guos, con la realidad concreta, técnica, científica, incluso material [29]. Y quizá es en esta faceta de su actividad donde es posible encontrar su talante más auténtico, su contribución más concreta a la crítica de la vieja cultura escolástica, típica de los humanistas:

> Alberti ha meditado a Vitruvio, Plinio y cien otros autores, pero también ha examinado directa y minuciosamente las construcciones romanas y visitado las modernas con ánimo atento; ha tratado con Brunelleschi y con humildes canteros, con Nicolás V y con labriegos, con Toscanelli y con carpinteros de aldea. De todos ha aprendido y a todos confía en ofrecer cosas útiles [...] Ningún condicionamiento, interés, contingencia, queda sin un comentario oportuno. En el discurso caben y se entrelazan todas las dimensiones de la arquitectura y todas las direcciones de la vida [30].

De este conjunto de sugestiones y estímulos nacen el *De statua* y el *De pictura,* y sobre todo el *De re aedificatoria*, la obra maestra del Alberti "científico".

Los tres libros del *De pictura*, escrito en 1435 y traducido al romance por el propio autor, son quizá el ejemplo más evidente de cómo el humanista supo sacar principios teóricos de las aplicaciones prácticas. La pintura, sobre todo florentina, estaba experimentando avances espectaculares, llegando a resultados inauditos; los grandes pintores ya practicaban la perspectiva geométrica, forma de representación de la realidad incomparablemente más realista que cualquiera de las anteriores; pero los complejos principios matemáticos que fijaban en la teoría lo que era una práctica artesanal fueron establecidos por Alberti, el primero que dio a sus «preceptos la forma orgánica del tratado y al arte la dignidad de la ciencia» [31]. Aquí se desvela la sinergia entre renacimiento de los clásicos, arte y ciencia. Porque, en efecto, la de Alberti es una forma particular de aplicar los principios aristotélicos de la *mimesis* —la imitación de la naturaleza, que para él es el principal cometido del artista—, compaginándolos con la geometría y la óptica, cuyo tratamiento forma el libro I de la obra. El segundo se ocupa de las fases de la ejecución, concebida como un conjunto orgánico subdividido en tres momentos, de los que el segundo

[29] Garin, «Il pensiero di Leon Battista Albetti: caratteri e contrasti», cit., p. 11.
[30] Rico, *El sueño*, cit., p. 66.
[31] Tateo, op. cit., p. 15.

es el crucial, ya que se refiere a la "composición", es decir, la organización de los contenidos del cuadro, que deben estar sometidos al ideal clásico de "conveniencia", que es la funcionalidad de cada elemento de la obra y su adaptación al conjunto. En este sentido, la imitación albertiana no es reproducción inerte del dato natural, sino "recreación" idealizada, búsqueda de una belleza superior, realizada por la mano ordenadora del artista. El último libro contiene un esbozo de las cualidades que Alberti requiere en el pintor, cualidades tanto mayores cuanto mayor es la consideración que el autor otorga a la figura del pintor.

La obra maestra de Alberti en el campo de la técnica es el *De re aedificatoria*, amplio tratado en doce libros terminado en 1450, redactado a partir del modelo del clásico Vitruvio, cuyo *De architectura* había sido descubierto por los humanistas hacia 1415, convirtiéndose inmediatamente en un texto de referencia por lo que respecta al arte de la construcción. La Historia hace aquí el papel de la Naturaleza, ya que la fuente de inspiración es la arquitectura de la Roma antigua, que el humanista estudia para descubrir sus secretos técnicos y sus ideales espirituales; así, lo que la Naturaleza había sido en el *De pictura*, la Historia lo es en el *De re aedificatoria*, y por tanto la propuesta albertiana aparece influida cabalmente por los modelos clásicos, lo que será clave de su éxito, al transmitirse a las concepciones clasicistas y barrocas de los siglos siguientes, como exigencia de "belleza" y "funcionalidad", que para el humanista siempre se traducen en armonía y respeto de las proporciones, *concinnitas*, en una suerte de proyecto global donde «los grandes problemas de la convivencia humana se resuelven concretamente en un proyecto urbanístico basado en una visión total de la realidad» [32].

El horizonte del *De re aedificatoria* es totalmente italiano, y en particular de la Italia del centro y del norte de su tiempo; su perspectiva social es la de las grandes casas nobiliarias, principescas y de la alta burguesía; las clases más bajas están prácticamente ausentes. En consecuencia, el autor se ocupa de la construcción de los grandes palacios ciudadanos o de la finca de campo, de las ricas iglesias o de los edificios públicos de una ciudad italiana renacentista. La construc-

[32] Garin, art. cit., p. 18

ción de iglesias (*templa*, en su latín) es quizá la que el humanista considera la más difícil, porque en ella entran exigencias espirituales debidas a la necesidad de suscitar piedad y respeto en el feligrés, lo que conlleva la necesidad de un edificio solemne y adecuadamente adornado, proporcionado y modelado sobre la planta del templo romano (aquí también, según la lección de Vitruvio), una *forma sacra* basada en el círculo y el cuadrado y sus combinaciones [33].

La arquitectura civil se centra en las construcciones públicas y las privadas. Las primeras deben adaptarse a las necesidades de una rica sociedad burguesa y nobiliaria como la del siglo XV, pero también se subraya la necesidad de construir edificios seguros, fortificados, para los gobernantes, sobre todo en el caso de los príncipes. Los edificios privados reciben un tratamiento exhaustivo, que contempla todas y cada una de las facetas de la edificación: la orientación de la casa, su subdivisión, el destino de cada espacio, la disposición de las ventanas para evitar corrientes de aire. Igualmente circunstanciada es la descripción de la finca rural, donde incluso se evalúa la distancia adecuada del señor de los campesinos o la edificación de la capilla de familia.

Lo que llama la atención aquí es la extremada practicidad, el cuidado por los particulares, por la vida material, ese compromiso total de Alberti con la realidad, su interés por una teoría que siempre esté ceñida al dato concreto, a la realizabilidad efectiva del plan teórico. En este sentido, el arquitecto es realmente el supremo creador humano, el que somete la realidad a la medida de su superior racionalidad en todos los campos de la vida, el que contribuye al desarrollo de la sociedad civil: «para hacer más humanas y no inútilmente crueles las cárceles; más eficaces y funcionales las residencias y los hospitales [...]; para dar un significado cívico a los cementerios» [34]. Todo ello bajo la inspiración constante del sentido de las proporciones, de la armonía, de la belleza que se resume en la *concinnitas*, el concepto en el que se encarna la estética clásica resucitada por el Humanismo.

[33] Cf. A. Tenenti, «Riflessioni sul pensiero religioso di Leon Battista Alberti», en Furlan et al. (eds.), op. cit., pp. 305-315.
[34] Tenenti, *Leon Battista Alberti*, p. 81.

9.3. Ideas y sátira políticas: Theogenius, Momus sive de principe

Además de en las *Intercenales*, y con mayor organicidad, el problema político y moral, el conflicto es afrontado cabalmente en el *Teogenio* y el *Momus*, dos de las obras más "oscuras" de Alberti —tanto en lo que respecta a la inteligibilidad como en lo referente al clima moral que circula en ellas—, la primera en romance y la segunda en latín, pero estrechamente relacionadas, en cuanto responden a las mismas preocupaciones ideológicas y se valen de fuentes y sugerencias clásicas parcialmente coincidentes.

Theogenius

Redactada probablemente en 1438-1441, la única obra político-moral albertiana que tuvo una cierta fortuna en el siglo XVI es un diálogo romance en dos libros donde en los términos del tradicional conflicto entre "virtud" y "fortuna" se escenifica un debate complejo que se cifra en la aserción de la injusticia de la "fortuna" y la de los hombres. Se trata, en parte, de un diálogo dentro del diálogo, ya que los personajes principales son Teogenio, un sabio y equilibrado *litteratus*, y Micrótiro, un joven atormentado por la infelicidad; pero en realidad en el primer libro la respuesta que da Teogenio se expresa a través de la evocación, por parte de éste, de otro diálogo, en este caso entre el anciano Genípatro y el joven Tiquípedo («el hijo de la fortuna»), para que éste se convenza de que únicamente con la sabiduría el hombre se sustrae a los ataques de Fortuna. Gracias a un complejo "montaje" de elementos literarios clásicos y medievales, Alberti emprende aquí una radical crítica del optimismo humanístico acerca de la excelencia del hombre. Su discurso sobre las miserias y la locura humanas pretende oponerse a los lugares comunes de la exaltación del hombre, de raigambre ciceroniana *(De finibus bonorum et malorum)* y se modela sobre la *Epístola a Demócrito* pseudohipocrática, un antiguo texto griego redescubierto en el Humanismo [35]. Como Demócrito, Teoge-

[35] Cf. L. Boschetto, «Ricerche sul "Theogenius" e sul "Momus" di Leon Battista Alberti», *Rinascimento*, XXXIII (1993), pp. 6-12.

nio es el filósofo considerado loco por sus conciudadanos precisamente por su sabiduría, por su vida apartada del resto de los mortales. Su discurso es una denuncia del orgullo desmedido, de su insaciable deseo de riquezas, de su incapacidad de conformarse con la naturaleza, caracteres todos propios de los hombres. Como en otros pasajes de la obra albertiana, la miseria de la condición humana depende de su falta de adhesión a las leyes de la naturaleza.

Pero una compleja trabazón alegórica, de origen y gusto medievales, otorga al diálogo resonancias aún mayores y un claro significado político, relacionado ante todo con el tema de «la participación política en una ciudad que ha perdido su libertad» [36]. En efecto, al «hijo de la fortuna» (Tiquípedo), envuelto en los bienes materiales, y por ello profundamente infeliz y expuesto a los golpes de la suerte, se contrapone Micrótiro, el joven que emprende el ascenso hacia la deliciosa y encantada colina en que viven los filósofos Teogenio y Genípatro. No es difícil detectar aquí la simbología del "ascenso al bien", la búsqueda virtuosa, opuesta a la arrogante complacencia de la vida material. Teogenio y Genípatro, por su parte, se dedican a la "contemplación", es decir, a la reflexión filosófica; pero no se trata de una reflexión inerte y finalizada a la mera fruición mística, sino, muy al contrario, de una actividad intelectual dirigida al bien de la comunidad, en su sentido más amplio, y directamente comprometida con ella: los amigos, la familia, la patria.

En otros términos, superando la tópica oposición entre "acción" y "contemplación", la página albertiana viene aquí a proponer un uso cívico y político de la cultura, cuyo valor es simbolizado por Genípatro, filósofo admirado por Teogenio y hombre que, antes de retirarse en la soledad de los estudios, ha tenido gran experiencia de las cosas humanas, y sobre todo por Teogenio mismo, el protagonista de la obra, «símbolo de la virtud cívica», «guía espiritual» del joven animado por un justo anhelo a la virtud (Micrótiro), «autor de ensayos políticos [...] constantemente preocupado por la integridad de la "civil conversación" y de la república, puesta en peligro por el prevalecer en su "ciudad", con la necia aprobación de la multitud, de un gobierno

[36] Boschetto, «Note sul "De iciarchia" di Leon Battista Alberti», cit., pp. 216; «Ricerche sul "Theogenius" e sul "Momus"», cit., pp. 17-34.

despreocupado de la legalidad republicana». Todo ello lleva a situar el *Teogenio* en el cruce entre el tratado político y antropológico, que se vale de todos los elementos del debate teórico, y el texto de denuncia, casi un panfleto «atravesado por la indignación por las condiciones de la "ciudad"» [37], relacionado así, como se ha visto, con otras manifestaciones de Alberti en el mismo sentido de crítica a la situación florentina dominada por los Medici.

Momus sive de principe

El *Momus,* larga narración en latín, redactada a principios de la década de 1450, probablemente en Roma, es sin duda una de las obras más ambiguas y desconcertantes del Humanismo italiano. Momo es el dios griego de la calumnia y la maledicencia, emblema de la duplicidad, la ambigüedad, el rencor, la envidia, el pesimismo, el materialismo, la paradoja; lo contrario de Hércules, héroe positivo y su gran enemigo. Los dioses, enojados de que el astuto conspirador aspire al poder supremo, lo han exiliado en la Tierra, precisamente en «Etruria», es decir, en Toscana, y él comienza a meditar su venganza *(vindicta),* intentando pervertir a los hombres, primero persuadiéndoles de que los dioses no existen, luego enfrentándose a *Virtus,* la diosa Virtud, enviada a la Tierra para hacer que el dios recapacite, pero miserablemente derrotada, junto con sus hijas, una de las cuales, la bella *Laus* (Loa) acaba engañosamente seducida por Momo, que en ella engendra a la monstruosa Fama. Momo vuelve al cielo y se enzarza en las disputas entre los dioses, incapaces de recuperar el control de la Tierra. Mientras, Júpiter ha decidido reformar de raíz el mundo, pero para ello, en vez de valerse del consejo de los arquitectos, pide la ayuda de los filósofos, con el resultado de un fracaso completo. Finalmente, entre digresiones y situaciones inesperadas al límite del "esperpento", Momo acaba castrado por las diosas, transformado en "tierra" (de *Momus* a *Humus*) y atado a una roca, por orden de Júpiter, como Prometeo. Por fin Júpiter puede pronunciar sus preceptos políticos, con los que se concluye la obra, mientras en la Tierra quedan la Sombra y la Noche.

[37] Ibid., pp. 25-26, 31-32.

A pesar de las dificultades de interpretación de numerosos pasajes, complicadas por los intentos de identificación de los personajes de la obra con miembros de la curia de Roma, la metáfora que subyace a la narración albertiana es suficientemente clara en su carácter de parodia cultural y denuncia del poder [38]. La cultura, sobre todo la filosófica, es denunciada como inútil "superestructura", encarnada sobre todo en la filosofía escolástica y alejada de la esencia humana, y por ello duramente parodiada por el personaje de Caronte, en un célebre diálogo con Gelasto, oscuro filósofo y "doble" irónico del autor, donde se percibe el eco de la carta petrarquesca del Ventoux (vid. arriba, Introducción, 3): «¡Qué gran filósofo eres! ¡Conoces el recorrido de los astros, pero no sabes nada de las cosas humanas! Caronte, el barquero, ahora te enseñará a conocerte a ti mismo» [39]. El poder es representado por Júpiter —detrás del cual se ha visto una alusión al papa Nicolás V— y los dioses, incapaces de gobernar las cosas humanas, indignos del lugar que ocupan, mientras que la ambigua figura de Momo oscila entre «el ejercicio del libre pensamiento y de la crítica de los valores [...] con el de la calumnia, harto más desagradable y mezquino» [40]. En él se juntan y estallan todas las contradicciones, toda la mezcla de falsedad y verdad, e incluso todas las amarguras y las neurosis de su autor, y así conforman un carácter como el de Momo, derivado de modelos clásicos como el Momo de Luciano y el Prometeo de Esquilo [41], pero también poderosamente inspirado por la situación, las creencias y sobre todo las desilusiones de su autor y de su época.

Por este camino, Momo puede ser concebido como el agente desencadenante, el factor "reactivo" que da lugar a las reacciones más controvertidas y polémicas, que pone al descubierto las aporías del poder. Atrapado en su propia lucidez e incapaz de elaborar una teoría política positiva, el intelectual Alberti, al enfrentarse al hecho político, al problema de la organización de la comunidad de los hombres, no puede expresarse sino por paradojas, apólogos, metáforas, ejem-

[38] Véase C. Vasoli, «Potere e follia nel «Momus»», en Furlan et al. (eds.), op. cit., pp. 443-463.
[39] *Momus*, ed. de R. Consolo, Génova, Costa & Nolan, 1986, p. 257; cf. Garin, art. cit., pp. 3-4; Cardini, «Alberti o la nascita dell'umorismo moderno», pp. 64-66.
[40] A. Di Grado, «Introduzione», a Leon Battista Alberti, *Momus*, ed. cit., p. 15.
[41] Boschetto, «Ricerche sul "Theogenius" e sul "Momus"», pp. 38-52.

plos; entonces, cede la palabra a Momo, y éste cumple con su mandato de mensajero y —en equilibrio precario entre la denuncia de las injusticias y la "calumnia", entre la profecía y la agitación, entre la tierra y el cielo— arroja una luz siniestra sobre el universo político y social renacentista, tal y como debió considerarlo Leon Battista Alberti en las profundidades de su alma, que los avances de la crítica sólo en parte llegarán a revelar.

CAPÍTULO 10

LORENZO VALLA: UN INNOVADOR CONTROVERTIDO Y POLÉMICO

El «sueño» humanístico de una nueva cultura basada en las artes del discurso, dirigida, petrarquescamente, *ad vitam*, a la realidad concreta, encuentra su expresión más alta e impactante en la actividad de Lorenzo Valla, quizá el mayor filólogo de todos los tiempos, el hombre en cuyo quehacer la filología adquiere su sentido más alto y más noble, llegando a abarcar la totalidad de las artes del discurso, sustanciándose de filosofía, teología, política, haciéndose, en una palabra, auténtica *civilización*. La meta de Valla fue la refundación de todos los saberes, una nueva jerarquía que implicase la lección de los antiguos y ensalzase la importancia fundamental de la *historia*, como única garantía de la validez del discurso humano y, por ese camino, de las relaciones entre los hombres, de la ética, de la política, de la religión, cuyo sentido se halla, por vez primera de forma tan clara y tajante, en el análisis y la reivindicación de la propiedad de la palabra histórica, y no en las abstracciones de la escolástica, la filosofía de los especialistas, encerrados en su mundo de silogismos y tecnicismos, y partidarios de una cultura iniciática, que carece de incidencia en la

vida real, precisamente porque separada de la realidad y sólo sometida a la censura o la aprobación del poder eclesiástico. En alternativa a ello, Valla propuso «el diseño enciclopédico de un nuevo sistema del saber [...] en la perspectiva de una formación humana distinta» de la medieval, basada en la nueva educación humanística [1], a su vez sometida a una implacable revisión crítica, en el empeño constante, que caracteriza toda su actividad, «de liberación de la arrogante pretensión de la razón de superar, con la metafísica, sus propios límites» [2].

Lorenzo Valla nació en 1405 en la Roma turbulenta y vivaz de la curia, en pleno proceso de reconstrucción moral y material [3]. Su familia, natural de Piacenza, estaba formada por juristas y curiales al servicio del papa: su tío, Melchiorre Scrivani, trabajaba en la secretaría apostólica junto con famosos humanistas, y en su momento lo introducirá en los círculos selectos de la nueva cultura. Huérfano de padre desde los trece años, de la primera formación cultural de Lorenzo se sabe poco, y es muy probable que el humanista haya sido en cierta medida autodidacta; con todo, desde principios de los años veinte tuvo ocasión de frecuentar a algunos personajes de relieve en el panorama humanístico. Estudió griego con Juan Argirópulo, «deus [...] grecarum litterarum» (dios de las letras griegas), al que siguió profesando afecto durante toda su vida; Giovanni Aurispa y posteriormente Rinuccio Aretino. Por aquellos años iban y venían, como empleados de prestigio en la curia, algunos de los grandes humanistas, como Antonio Loschi; Panormita, quien le benefició y posteriormente, como se ha visto, lo atacará con vehemencia, o Leonardo Bruni, quien lo estimuló a la composición de sus *Elegantie* —su obra más conocida— y que él define «emendator» (corrector) de sus escritos. No hay duda de que Bruni tuvo una importante influencia en el joven Valla, y le dio las pautas de los *studia humanitatis*, que el romano

[1] Véase E. Garin, «Lorenzo Valla e l'umanesimo», en O. Besomi y M. Regoliosi (eds.), *Lorenzo Valla e l'umanesimo italiano*, Atti del Convegno (Parma, 18-19 ottobre 1984), Padua, Antenore, 1986, 1984, p. 7.

[2] G. Zippel, «Lorenzo Valla e le origini della storiografia umanistica a Venezia», *Rinascimento*, VII (1956), pp. 93-113 (111).

[3] Un breve pero intenso perfil intelectual, en R. Fubini, «Profilo breve di Lorenzo Valla», en su *L'umanesimo italiano e i suoi storici. Origini rinascimentali — critica moderna*, Milán, FrancoAngeli, 2001, pp. 130-135.

desarrollará luego durante toda su vida, con resultados incluso imprevisibles para sus antiguos maestros. En cualquier caso, vuelven en Valla, radicalizados, algunos de los pilares del pensamiento de Bruni: «El alejamiento crítico de la filosofía y de la dialéctica contemporáneas; la vuelta a los clásicos y a los Padres de la Iglesia; la práctica del método literario-filológico para la exacta penetración y la reviviscencia del pensamiento antiguo; la primacía del problema ético» [4].

No logró obtener un puesto en la secretaría papal, por la oposición, al parecer de Poggio Bracciolini, su gran opositor de toda la vida, y se resolvió a emigrar al norte, primero a Piacenza, y luego en 1431 a Pavía, donde, gracias a la recomendación de Panormita, consiguió la cátedra de retórica, que tuvo hasta 1433. En la ciudad lombarda el ambiente cultural se prestaba al conflicto, puesto que allí el aristotelismo escolástico convivía con la cultura humanística. Sin embargo, en Pavía, Valla tuvo la ocasión de entablar relaciones de amistad con destacados exponentes del Humanismo lombardo, tales como Pier Candido Decembrio y Maffeo Vegio, cuyo *De verborum significatione* (El significado de las palabras), un diccionario de términos jurídicos interpretados a la luz de los clásicos antiguos, también pertenece al mismo ámbito de intereses intelectuales de Valla. Desgraciadamente para él, Valla tuvo que dejar Pavía a consecuencia de las polémicas originadas por una carta suya en la que criticaba a los juristas, y en especial al famoso Bartolo de Sassoferrato, por su falta de sensibilidad lingüística, lo que hizo que el poderoso gremio universitario le obligara a abandonar la cátedra y la ciudad, en un episodio más —y de los más clamorosos— de la "disputa de las artes", la lucha para la nueva sistematización de los saberes, que a menudo opuso a los humanistas frente a los varios gremios universitarios. Al salir de Pavía, Valla peregrinó por algunas ciudades del norte y del centro, como Milán, quizá Génova, y Florencia, donde buscó, en vano, un empleo en la curia de Eugenio IV (quien, como sabemos, por entonces residía allí), tradujo una oración de Demóstenes y, sobre todo, entabló relaciones de amistad con humanistas como Filelfo o Tortelli.

[4] M. Fois, *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*, Roma, Università Gregoriana, 1969, p. 23.

En 1435, se estableció en la corte aragonesa de Nápoles, bajo la protección de Alfonso el Magnánimo, que le hizo su secretario y le encomendó la composición de una historia de su familia, los Trastámara, que se plasmó en la importante *Historia Ferdinandi regis* (Historia del rey Fernando [el de Antequera]), biografía del fundador de la dinastía aragonesa y padre de Alfonso. Además, Valla se ocupó de traducciones del griego (Esopo) y de filología, con el estudio de un famoso códice de Livio, que ya poseía Petrarca; el conjunto de correcciones y propuestas filológicas sobre este texto dio lugar a sus importantes *Emendationes in T. Livium*. Y en Nápoles escribió su obra quizá más célebre, la *Declamatio* en la que denuncia la falsedad de la llamada «Donación de Constantino», un documento supuestamente imperial que el humanista demuestra, sobre bases filológicas, ser un falso medieval.

Todavía no está clara la influencia de Valla en la cultura humanística napolitana a medio y largo plazo; en Nápoles volvió a frecuentar a Antonio Panormita, el poderoso humanista de la corte napolitana con quien había estrechado amistad en los años lombardos, y gozó de la protección y la amistad de importantes funcionarios de la corte, como Arnau Fonolleda o Juan Olzina. En cambio, sí es bien conocida la confrontación del humanista con los dos principales humanistas de la corte, Antonio Panormita —con el que se rompió definitivamente la amistad— y Bartolomeo Facio, a causa esencialmente de su *Historia*, pero, más en general, por sus posturas anticonformistas y polémicas hacia la cultura oficial y los mismos antiguos, cuando no por celos profesionales.

Su reflexión filológica y doctrinal nunca fue pacífica. A lo largo de su vida, Valla tuvo que sufrir un proceso de la Inquisición (Nápoles, 1444) y numerosas polémicas que lo opusieron no sólo a los ambientes tradicionales de la cultura escolástica, sino también a distintos sectores del propio Humanismo. Y si el enfrentamiento con Panormita y Facio se originó a raíz de cuestiones de teoría literaria e historiográfica, más grave y rico de repercusiones fue el agrio debate con Poggio Bracciolini, quien, haciéndose de alguna manera "portavoz" de una cierta parte del Humanismo italiano, atacó a Valla en el terreno de la epistemología y de la teología, además de intentar desacreditar sus posiciones filológicas y, en general, doctrinales. En 1448, al subir a la

cátedra pontificia Nicolás V, Valla pudo volver a Roma, donde se encontraban sus familiares y donde le esperaba un buen encargo como *scriptor* apostólico, y sobre todo como traductor al servicio del papa. Las polémicas en las que se vio envuelto provocaron una serie de escritos apologéticos en respuesta a sendos ataques lanzados contra él principalmente por Facio y Poggio, en los que el humanista romano explicitó y aclaró aspectos de su pensamiento y de sus doctrinas. La polémica con Poggio fue especialmente agria e implicó de alguna manera a todos los ambientes culturales italianos, con la creación de verdaderas "facciones" —"poggianos" y "laurencianos"—, de Venecia a Florencia, de Nápoles a Roma, con la intervención de personajes como Decembrio, Francesco Barbaro o Bessarion (decidido partidario de Valla). Aunque no los haremos aquí objeto específico de nuestra exposición, el estudio de sus escritos "polémico-apologéticos", como el *Antidotum in B. Facium*, los dos *Antidota in Poggium* o la *Apología a Eugenio IV*, serían suficientes para apreciar con bastante aproximación el pensamiento de Valla, y, por otra parte, contribuyeron de alguna manera —junto con las piezas correspondientes de Poggio— al afianzamiento y a la difusión del pensamiento humanista [5].

En la vertiente "positiva", el fruto de esta actividad teórica y exegética serán las modélicas versiones de Tucídides y de Heródoto y, sobre todo, los trabajos exegéticos sobre el Nuevo Testamento, además de la labor de revisión de sus obras anteriores, algunas casi reescritas en los años romanos, y de dos oraciones, ya en el ocaso de la vida del humanista. En el año académico 1449-1450, Valla asumía también la enseñanza de retórica en el Estudio de Roma, superando la competencia de Jorge de Trebisonda. La mantendrá, junto a sus encargos en la curia (fue promovido a secretario con Calixto III) hasta su muerte en 1457. Por fin, Valla podía intentar poner en práctica —aunque dentro del clima algo "normalizado" de la curia— en la concreta relación con jóvenes discípulos, sus teorías sobre el conocimiento y la cultura, sobre gramática y retórica, dialéctica y filosofía, ética y teolo-

[5] Para una exposición de conjunto, véanse R. Fubini, «Lorenzo Valla tra il Concilio di Basilea e quello di Firenze, e il processo dell'Inquisizione», en *L'Umanesimo italiano e i suoi storici*, cit., pp. 136-162; L. Cesarini Martinelli, «Note sulla polemica Poggio-Valla e sulla fortuna delle "Elegantiae"», *Interpres*, III (1980), pp. 29-79.

gía. Al ser su retórica, en realidad, una lingüística y una filosofía del lenguaje, la cátedra que ostentaba era el lugar adecuado para ensayar una educación global, una suerte de proyecto de formación completa del individuo a través del saber humanístico, que se hace conciencia civil y política de la dignidad de la cultura occidental: gracias a Valla, con la «restauración» de la lengua latina —escribe uno de sus alumnos romanos— «por fin el imperio ha vuelto a Italia», «cum sermo patrius ac lingua latina per eum nobis reddita ac restituta fuerit, tum demum inperium ac summa rerum in Italiam redeat» [6]. Su fe en el gran legado antiguo halla su expresión más emotiva en las palabras que, en su famosa epístola apologética, dirigía a su amigo Juan Serra hacia 1440: «Que sepan los que esperan de mí una respuesta, que ha sido mi costumbre hasta ahora, y lo será en el futuro, seguir el estilo y las opiniones de los antiguos, tanto griegos como latinos, y hablar libremente, según lo hacían ellos».

Mientras que los humanistas de la generación anterior —como Bruni o Poggio— se habían opuesto a la cultura oficial de la escolástica manteniéndose sustancialmente al margen de su terreno —el terreno "científico" de la lógica y de la metafísica—, y defendiendo unas formas del saber totalmente distintas, otras fuentes, otras referencias culturales y otras autoridades (recuérdese, e.g., la polémica bruniana a favor de su nueva traducción de la *Ética* y la *Política* aristotélicas), Valla decide enfrentarse a ella *directamente*, en su propio terreno, el de la lógica, de la filosofía y de la epistemología, intentando oponer una lógica nueva, basada en el más profundo análisis del lenguaje, a la tradicional representada por la escolástica, culpable, en su opinión, de haber operado una «transferencia indebida, y por consiguiente densa de equívocos, de palabras y modos de decir, de categorías y esquemas conceptuales, mediante el pasaje, no controlado filológicamente, de la lengua griega a la latina», sin tener en cuenta el «vínculo inseparable entre lengua y cultura» [7].

Con este objetivo, el autor encuentra en Boecio —el sistematizador latino del pensamiento aristotélico— el fundamento, equivocado, de los desarrollos posteriores, que, a través del tomismo, han lle-

[6] Cf. S. I. Camporeale, *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia*, Florencia, Istituto nazionale di studi sul Rinascimento, 1972, p. 383.
[7] Ibid., p. 229.

vado al disparatado formalismo lógico de su tiempo, atacándolo sobre dos bases: una relectura a fondo del Aristóteles "auténtico" (especialmente su obra lógica, los *Analíticos*); el recurso masivo a la especulación retórica, en el sentido más amplio e incluyente, de Quintiliano —la versión íntegra de cuya *Institución oratoria*, como hemos visto, había sido descubierta hacía muy poco por Poggio Bracciolini. De esta manera, el humanista proporciona al saber laico de la nueva cultura un arma eficaz para combatir en el terreno de la epistemología —es decir, de alguna manera, en el fundamento de los saberes— el saber oficial de matriz esencialmente eclesiástica.

La lingüística de Valla es análisis en sincronía y diacronía, estructura e historia, que implica el conocimiento del derecho, la ética, la política, la teología. Es una suerte de "postura mental" que da forma a todas las disciplinas; es la vuelta al significado propio de las palabras, a su situación histórica, a su uso correcto. Ahí se cifra la revisión de los saberes, de acuerdo con los paradigmas de la nueva cultura humanística, pero llevando el discurso más allá, hacia terrenos difíciles de comprender o aceptar incluso para los propios humanistas.

De ahí que Valla defienda una nueva concepción de la filosofía y la teología, que excluya la especulación teórica de corte aristotélico, propia de la escolástica medieval, y asuma como su base exclusiva a los antiguos, especialmente la *Institutio oratoria* de Quintiliano, principal base científica de su filología. Y para profundizar e incluso superar a Quintiliano elaboró el humanista sus glosas a la *Institutio oratoria*, redactadas a lo largo de una década (1443-1454) [8]. Pertrechado con su relectura funcional del texto quintilianeo, Valla emprendió su lucha para rediseñar los fundamentos de la cultura, en oposición a los planteamientos intelectualistas y excesivamente especializados de la filosofía, de la teología y en general de la ciencia de su época. Su vuelta a la Antigüedad siempre está en función de un interés estrictamente contemporáneo.

[8] L. Cesarini Martinelli, «Le postille di Lorenzo Valla alla *Institutio oratoria* di Quintiliano», en Besomi-Regoliosi (eds.), *Lorenzo Valla e l'Umanesimo italiano*, cit., pp. 21-50.

10.1. La crítica filosófica y teológica: Repastinatio dialectice et philosophie, De vero bono, De libero arbitrio, De professione religiosorum

En su obra filosófica Valla afronta los nudos más críticos del pensamiento de su tiempo, abordando algunos temas éticos, filosóficos y teológicos cruciales, en el intento de cuestionar la preponderancia del aristotelismo de corte tomista e indicar una forma nueva, basada en distintas referencias doctrinales, de concebir tanto la religión cristiana como la vida moral del hombre y su relación con la ciencia. Toda su actividad filológica está en relación estrecha con estos supuestos, y así se explica su crítica constante a la "ignorancia" lingüística de los filósofos y los teólogos, llevando muy lejos los términos de una polémica tan antigua como el propio Humanismo, al haberse iniciado, como se ha visto, ya con las polémicas petrarquescas y el debate entre Salutati y Dominici sobre la validez del saber laico y profano. En cada una de sus obras filosóficas, pues, Valla afronta un problema teórico concreto, intentando hallar la solución dentro de las coordenadas de su pensamiento humanista en alternativa a la especulación lógico-formal de la ciencia tradicional.

Su método consiste en un análisis terminológico y conceptual extremadamente profundo y detallado, capaz de implicar todos los niveles de la lengua, de modo que a partir de la determinación del uso y del sentido de una determinada palabra se llega a la revisión, o redefinición, del concepto correspondiente, sea éste un concepto lógico, filosófico, moral o teológico. Es el método que el humanista iba afinando en el campo filológico y lingüístico, y que encuentra aquí, en su obra más explícitamente filosófica, su aplicación práctica en una serie de asuntos concretos, muy debatidos por los intelectuales de la época.

Repastinatio dialectice et philosophie

La obra teórica de Valla de alcance más general y de mayor profundidad, el texto central —junto con las *Elegantie*— de su elaboración y de su método, es sin duda el tratado filosófico-epistemológico en tres

libros, titulado *Repastinatio dialectice et philosophie* (Revisión de la dialéctica y la filosofía), texto que Garin definió «una especie de *Discurso del método* que abarca todo el saber científico, precisamente porque pone en tela de juicio todas las categorías» [9]. La obra pasó por tres redacciones distintas [10], consecuencia no sólo de la progresiva evolución de la especulación valliana —y en particular de la cada vez mayor toma de conciencia, por parte del humanista, de «la crisis en la que se encontraba sumida la teología contemporánea» [11]—, sino también de las reacciones de los lectores de la obra, que acarrearon a su autor varios problemas de ortodoxia e incluso, como hemos visto, un proceso por herejía. La primera redacción estaba terminada en 1439, pero la ocasión histórica de su composición está estrechamente vinculada con algunas de las controversias doctrinales que se debatían en el concilio ecuménico de Ferrara-Florencia (vid. apartado 2.2). En esta primera redacción confluyen, además, todas las reflexiones que el joven Valla había desarrollado en sus años de formación, y especialmente en el período de la enseñanza en Pavía. A raíz del proceso de la Inquisición, Valla se vio obligado a modificar parte de su pensamiento, lo que implicó una revisión a fondo de la *Repastinatio*, que culminó, ya en Roma, en los años 1448-1450, con la *Retractatio*. En realidad, bien mirado, el proceso de revisión no hace sino confirmar y a veces fortalecer las convicciones vallianas, profundizando, reelaborando y sólo en alguna ocasión modificando los planteamientos originarios, que más bien se vieron sustancialmente confirmados por la aportación de nuevos materiales científicos. Por ejemplo, los proemios a la segunda y tercera redacción de la obra no hacen sino añadir al tema de la autonomía de la investigación filosófica el de la relación entre lenguaje y filosofía.

De las polémicas que se desarrollaron en torno a ésta como a las demás obras del humanista, es buen testimonio el intercambio de «invectivas» que éste se cruzó con Poggio Bracciolini a lo largo sobre todo de la década de los cincuenta. En un ulterior y definitivo proceso de revisión se empeñó el humanista en los últimos años de su vida,

[9] E. Garin, «Il filosofo e il mago» [1988], en E. Garin (ed.), *L'uomo del Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 2000⁴, p. 178 (trad. esp. *El hombre del Renacimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 1990).
[10] Camporeale, *Lorenzo Valla*, cit., pp. 211-217.
[11] Ibid., p. 211.

probablemente hasta 1457, fecha de su muerte. En cualquier caso, es la primera edición de la *Repastinatio* la que tiene mayor valor histórico, ya que a ella se refieren las críticas de los adversarios, y a ella hace referencia Valla en sus respuestas. No por casualidad, su circulación en los siglos siguientes se vio muy limitada precisamente por sus contenidos potencialmente "subversivos" [12].

La *Repastinatio* somete a revisión crítica el pensamiento lógico antiguo y medieval, con el objetivo de demostrar la falsedad y la impracticabilidad del sistema científico de los lógicos modernos —esencialmente las escuelas filosóficas de París y Oxford—, cuya práctica intelectual es considerada por Valla como ajena a una cultura auténticamente humana, es decir basada en la conciencia histórica y en el análisis lingüístico. En la base de esta operación está sin duda la *Institutio oratoria* de Quintiliano, y un estudio pormenorizado de los *Analíticos* de Aristóteles, pero sus concepciones deben mucho también al Bruni traductor de la *Ética* de Aristóteles y a una compleja revisión crítica del nominalismo de Guillermo de Ockam [13]. Valla construye una completa y compleja teoría de la prueba y de la argumentación, alternativa a las predominantes en las universidades de la época —consideradas demasiado abstractas y faltas de sustancia histórica— y dirigida a sentar las bases de una nueva dialéctica filosófica humanística, que, de este modo, cobraría una importancia y un valor superiores al de la dialéctica tradicional fraguada en la Edad Media. Todo ello supone una remodelación de la jerarquía de las disciplinas en favor de una auténtica "teoría" de la verdad, en el lenguaje y en la realidad: «Lo "verdadero" como denominador común general de cualquier tipo de argumentación» [14].

El primer libro de la *Repastinatio dialectice et philosophie*, y en particular los dos proemios, en su primera y en su segunda-tercera redacción, representan momentos privilegiados para entender el sentido cultural de la operación de crítica radical a una concepción metafísica del lenguaje, típica de la filosofía escolástica. En el proemio de la *Repastinatio* se encuentra el ataque de Valla a la escolástica y a la filoso-

[12] Cf. R. Fubini, «Contributo per l'interpretazione della "Dialectica" di Lorenzo Valla», *Rivista Storica Italiana*, 110/1 (1998), pp. 119-123.
[13] Ibid., pp. 128-133.
[14] Ibid., pp. 123-124 y 141-142 (123).

fía medieval en general, crítica llevada a cabo a partir del análisis de la *vis verborum*, la "propiedad" (fuerza) de las palabras. Se trata de operar «una reconsideración crítica de los fundamentos del lenguaje filosófico, es decir, de todos los términos y modos de argumentación fundamentales y propios del discurso teórico de la escolástica» [15]. Puesto que «la verdad es la toma de conciencia de la realidad», de ello deriva que no existe una verdad que se sitúe fuera del discurso mediante el cual podemos expresar dicha realidad; gracias a ello, viene a caer la idea aristotélica y escolástica de una verdad trascendental, separada del lenguaje humano concreto: se trata, pues, de «la negación de la verdad ontológica y de la afirmación de la sola verdad lógica», una "lógica", por otra parte, muy peculiar [16].

Al retomar el análisis de los *Analíticos* de Aristóteles, Valla indica claramente que no es su intención desechar *in toto* los resultados de la filosofía del Estagirita, sino, muy al contrario, recuperar su lección más auténtica, para poder rechazar las elaboraciones sucesivas de toda la «tradición de la teología escolástica, a partir de las canónicas doctrinas de Agustín hasta las extremas formulaciones de Ockam» [17]. Naturalmente, sus directrices teóricas llevan al humanista romano hacia el rechazo del principio de autoridad, y ello involucró al propio Aristóteles, ya que acatar el principio del *ipse dixit* resultaría inevitablemente contrario a la libre investigación filosófica. En particular, su crítica de la estructura del silogismo aristotélico, en la formulación que había recibido en la filosofía medieval y contemporánea, se basa en la acusación, dirigida a éstos y de alguna manera al propio Aristóteles, de «haber traicionado la "natura loquendi", es decir, la estructura de lenguaje a la que se conforma el habla común», ya que, en el proceso de la argumentación, la lengua debe ser utilizada como «instrumento dialéctico y no por el mero gusto de las disputas entre doctos, incomprensibles a la mayoría» [18]. Como se nota, se trata de una denuncia del intento de asimilar al rigor formal de ciencias abstractas que de alguna manera pervierten el sentido de las palabras, la riqueza

[15] S. I. Camporeale, «Lorenzo Valla "Repastinatio liber primus": retorica e linguaggio», en Besomi-Regoliosi (eds.), *Lorenzo Valla*, cit., pp. 218-221; más en profundidad, Fubini, art. cit., pp. 127-128.
[16] Camporeale, op. cit., pp. 223-224.
[17] Fubini, art. cit., p. 138.
[18] Camporeale, *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia*, cit., pp. 53-54.

y la variedad de la palabra, la "elocuencia". Al contrario, el intento de Valla es de "devolver" la cultura filosófica a la comprensión y al control de los hombres comunes, sustrayéndola al dominio de los supuestos especialistas, alejados de la realidad, y que han llegado, con sus silogismos, a sustituir las palabras concretas y los ejemplos de la vida con las letras del alfabeto, «littere potius quam rerum exempla». Porque el blanco real de su ataque son los contemporáneos, y en especial el sistema de enseñanza de la época, oscuro y autoritario, mientras que, en línea con el Humanismo en su esencia, Valla propugna una pedagogía de la comunicación mutua entre maestro y discípulo, capaz de salir de las aulas y hablar a todos los hombres.

De vero bono

El *De vero bono* (El verdadero bien) vuelve a afrontar el tema ético, tópico desde la Antigüedad, del «sumo bien» *(summum bonum),* es decir, la felicidad humana. La historia redaccional del diálogo es harto compleja, ya que el texto pasó por distintas reelaboraciones, seguramente tres. En un principio, la obra se titulaba *De voluptate* y fue compuesta en Pavía en 1431 (redacción α); una segunda redacción, ya con el nuevo título, se remonta a 1433 (β), mientras que la tercera fue terminada ya al principio de la permanencia de Valla en Nápoles (γ). Al margen de los distintos cambios formales y de contenido entre una redacción y otra (cambios a los que no ha sido ajena una voluntad de suavizar su mensaje, comenzando por la eliminación del "escandaloso" término *voluptas*, identificado desde antiguo con «placer pecaminoso»), hay que remarcar las modificaciones de los personajes del diálogo, indicio de que para Valla este género no es un simple marco de ficción, sino una manera real de poner en escena un debate, para que se alcance una "verdad" común, a la que se llega laboriosamente a través del diálogo [19]. En la primera, la ambientación todavía está influida por la experiencia romana, y la discusión se desarrolla en Roma entre Bruni, Niccoli, Antonio Panormita y otros; la segunda redacción ofrece un escenario totalmente distinto: el debate

[19] Cf. Garin, *Lorenzo Valla e l'umanesimo*, en Besomi-Regoliosi (eds.), op. cit., p. 6.

se celebra en Pavía entre personajes vinculados con el ambiente lombardo, como el jurista Catone Sacco, fray Antonio da Rho (con quien Valla sostuvo posteriormente una dura polémica) o Guarino Veronés; en la tercera, sólo se hallará un nombre nuevo, el de Pier Candido Decembrio [20].

Con el *De vero bono*, Valla intenta defender una nueva moralidad laica en una perspectiva cristiana, pero capaz de rescatar lo mejor de las tradiciones del pensamiento antiguo, en primer lugar el epicureísmo, que con él sale del tópico de la "búsqueda del placer material" en el que lo habían encerrado generalmente, condenándolo, la Edad Media y aun los primeros humanistas, y encuentra una valoración más equilibrada y más históricamente motivada. También es característico, por rupturista y anticonformista, el rechazo de la tradicional contraposición entre la "carne" y el "espíritu", y en general de cualquier planteamiento ascético, sea estoico, sea cristiano, y la paralela dignificación del placer *(voluptas),* tanto del cuerpo como del alma, en una concepción en la que *naturaleza* y divinidad se complementan y compenetran. La insistencia en la naturaleza del hombre, visto como un conjunto orgánico, una criatura perfecta por voluntad de su Creador, es, en efecto, clave para la comprensión de la obra. De ahí que el *De vero bono* rechace la virginidad y exalte el matrimonio como garantía de perpetuación del género humano. La naturaleza es vista no ya como impedimento para una vida libre del pecado, sino, al contrario, como manifestación de la providencia divina. «El cristianismo, frente al estoicismo, se hace reivindicación de la unidad e integridad del hombre, y sobre todo, lucha contra cualquier postulado maniqueo» [21]. El procedimiento es el habitual de Valla y se centra en una crítica cerrada de la terminología conceptual tradicional, como en el caso de los conceptos de *honestum*, *virtus*, *delectatio* y, naturalmente, *voluptas*, en un diálogo crítico con los planteamientos éticos de Aristóteles y de Boecio —este último, defensor de una concepción estoica del bien, rígidamente racionalista—, pero también con Cicerón, Agustín e incluso algunas formulaciones humanísticas, como las

[20] Cf. R. Fubini, «Indagine sul "De voluptate" di Lorenzo Valla», en *Umanesimo e secolarizzazione. Da Petrarca a Valla*, Roma, Bulzoni, 1990, pp. 343-347.

[21] E. Garin, *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento* [1947], Roma-Bari, Later za 1998[5], p. 65.

de Leonardo Bruni, que se había ocupado del asunto en su *Isagogicon moralis discipline*[22].

De libero arbitrio

Y en contra de la cerrazón de los planteamientos religiosos de inspiración aristotélica y boeciana, asumidos por la teología oficialista, se lanza también el *De libero arbitrio*, compuesto en Nápoles y ya en circulación en 1439, también en forma dialogada, donde Lorenzo mismo y Antonio Glarea (los dos personajes) afrontan el antiguo y espinoso problema de la relación entre «libertad humana y presciencia divina y [...] predestinación individual y voluntad divina de salvación para todos los hombres»[23]. En la obra continúa la crítica, ya iniciada en el *De vero bono*, a las soluciones "racionalistas" de Boecio, expuestas en el libro V de su *De consolatione philosophiae*, a las que se opone la exhortación a aceptar el misterio de la predestinación, sin buscar imposibles explicaciones racionales: «Querer saber por qué Dios conduzca a unos hacia el bien y a otros hacia el pecado, es decir, considerar que se puede conocer racionalmente la relación entre voluntad divina y elección humana, es un sinsentido. La voluntad divina es, por definición, inescrutable»[24].

A la frialdad de la teología tomista de corte aristotélico, que pretende, con presunción, explicar el misterio divino, se opone el sentimiento del cristiano que vive su libertad en la fe y ejerce la *caritas*, según el magisterio de san Pablo. Valla, en suma, reivindica, una vez más, una nueva cultura frente a los planteamientos de la lógica racionalista, convencida de poder solucionar cualquier problema en términos estrictamente filosóficos. Y lo hace mediante una noción innovadora de libertad, una *libertas christiana* «enriquecida por nuevas y profundas resonancias culturales», que influyen en todos los ámbitos de la cultura y de la política[25]. En efecto, el tema de la predestinación

[22] Cf. Fubini, «Indagine sul "De voluptate"», cit., pp. 364-376; Garin, «Lorenzo Valla e l'umanesimo», cit., p. 17.

[23] Camporeale, *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia*, cit., p. 342.

[24] E. Garin, «La letteratura degli umanisti», en E. Cecchi-N. Sapegno (dirs.), *Storia della letteratura italiana*, III: *Il Quattrocento*, Milán, Garzanti, 1965, p. 162.

[25] Cf. G. Zippel, «Lorenzo Valla e le origini della storiografia umanistica a Venezia», cit., pp. 108-109.

y el libre albedrío era especialmente actual para una cultura, como la humanista, que basaba sus supuestos precisamente en el papel del hombre en la vida terrenal, en su participación en la comunidad y en el sentido de tal participación en relación con su salvación.

De professione religiosorum

La crítica religiosa se hace más directa y agresiva en el *De professione religiosorum* (La profesión de los religiosos), un diálogo escrito en 1440 [26], donde Valla ataca sin contemplaciones las órdenes religiosas, denominadas «sectas» —como si de "facciones" de filósofos se tratase—, equiparadas a las herejías, y acusadas de hipocresía por su supuesta superioridad moral y religiosa, lo que al humanista le provoca un sentido de disgusto, casi de mareo, «interdum stomacher» [27]. La obra busca reivindicar el valor de la vida mundana, del hombre laico, frente a una pretendida superioridad del estado monástico. Y en verdad, no faltaban las condiciones históricas que justificaban, o al menos motivaban, las posiciones de Valla, y lo prueba la postura de un predicador de éxito como Bernardino de Siena, quien se dedica a menudo a menospreciar el estado laical, sosteniendo que «la vida cristiana existiría sólo en los monasterios» [28]. Así pues, la polémica "antifrailuna" se hace virulenta y mordaz: el monje es retratado como un cobarde o un antisocial que se encierra en el monasterio sólo porque es incapaz de afrontar la vida real en el mundo.

Una vez más, Valla vuelve a utilizar el método de la crítica terminológica, en este caso mediante el análisis de los tres "votos" (pobreza, castidad y obediencia) y sobre todo de la propia palabra «religiosus», que él niega que indique únicamente a los miembros del clero e identifica —apoyándose en fuentes escripturísticas— con el «feligrés» en general. De ahí que la auténtica religión se viva, para Valla, en el foro interior, mucho más que en virtud del estado seglar o eclesiástico; es una *religión* que no necesita especificaciones, ni siquiera la «de

[26] Según J. Monfasani, *Reseña* a Laurentii Valle *De professione religiosorum*, ed. M. Cortesi (Padua, Antenore, 1986), *Rivista di letteratura italiana*, V/2 (1987), p. 360.
[27] Garin, «La letteratura», cit., p. 164.
[28] Cf. Fois, *Il pensiero cristiano*, cit., p. 263.

Cristo», porque es religión inmaculada, «religio inmaculata», que no se distingue «por el hábito, sino por la fe y la obra» *(habitu [...] sed fide et opere),* basándose, en especial, en la virtud personal, identificada esencialmente en la *caritas*[29]. Con todo, no falta el reconocimiento de la validez de la función apostólica de la profesión religiosa, a condición que se ejerza en el amor y en la plena libertad interior como misión apostólica, lo que, por otra parte —Valla no deja de sugerirlo—, es algo bastante difícil de alcanzar.

10.2. Un método filológico revolucionario: las Elegantie latine lingue

La lengua latina es para Valla el vehículo exclusivo de la cultura occidental. De hecho, la gramática —en el sentido amplísimo que le otorga Valla— abre el camino a complejas consideraciones de historia de la cultura y hasta de filosofía y antropología. En efecto, la gramática es "puerta del saber", de ella depende cualquier propiedad de la lengua, y por ende su estudio es, por un lado, la base propedéutica de los demás saberes; por otro, el criterio de juicio de la realidad de las ciencias. Desde un punto de vista antropológico-político, además, al ser el latín la lengua de cultura de toda la Cristiandad y de sus bases clásicas, a través de la gramática se realiza la unidad de la cultura occidental, y, gracias a ella, es posible formular un programa de "renacimiento" de las letras —es decir, de la cultura humanística o *studia humanitatis*— que abarque todas las demás disciplinas, que deberán "someterse" a los criterios de juicio y propiedad de la gramática, además de regularse según un riguroso análisis lingüístico que implica, como se ha visto, una nueva dialéctica, a cuyas leyes deberán someterse el derecho, la filosofía, la misma teología. Es el núcleo del mejor pensamiento humanista, ese talante, dirigido hacia la unidad de los saberes unificados bajo el criterio inspirador de las humanidades, una suerte de nueva fundación de la jerarquía de los saberes que constituyó el «sueño» «anexionista» del Humanismo[30].

[29] Ibid., pp. 271-280.
[30] Cf. Rico, *El sueño*, cit.

Todo ello se plasma en las *Elegantie latine lingue*, posiblemente la obra maestra de Valla y de seguro la más conocida, denso tratado teórico que ambiciona a la restauración de la correcta lengua latina —*elegantia*, en efecto, no tiene en absoluto el sentido de «elegancia», sino más bien el de «propiedad, claridad, correcta selección» [31]—, lo que viene a significar proponer una cultura auténtica frente a las distorsiones de la escolástica y de la gramática especulativa medieval, tachada de abstracta, ajena a la realidad histórica y, por lo tanto, falsificadora de la realidad humana, además de peligrosamente amenazadora con pervertir, con su omnipresente método dialéctico, todas las disciplinas. Valla comenzó a trabajar en las *Elegantie* ya en sus años lombardos, hacia 1434-1435; sucesivamente, en 1441, ya en Nápoles, concluyó una primera versión, que reelaboró y difundió, limitadamente a sus amigos, en 1443-1444. Ya en Roma, el humanista puso en marcha un plan editorial que preveía añadir otros seis libros, constituidos por dos de sus obras polémicas, para llegar a un total de doce libros, efectivamente divulgados en 1449 y dedicados al gramático Giovanni Tortelli, amigo y discípulo de Valla [32]. Con todo, la edición "canónica", la *vulgata* de las *Elegantie*, tal y como se presenta, por ejemplo, en la importante edición de Basilea 1540, es en seis libros, los cuales, por otra parte, plantean problemas crítico-textuales de diversa gravedad [33]. Cada libro va precedido por un prefacio de carácter histórico-cultural y en ocasiones polémico, y está estructurado "por fichas" relativamente independientes agrupadas por temas: si se compara con las gramáticas tradicionales, se trata de una estructura evidentemente innovadora [34]. En el primer libro se trata del nombre, del verbo y del participio; en el secundo, de las otras partes del discurso; en el tercero, de las palabras especiales; el cuarto está dedicado al sentido correcto de los términos que tienen entre sí alguna semejanza; el quinto, a los verbos; el sexto, en fin, a la enmienda de los errores de los *auctores*, desde los gramáticos antiguos, como Servio, Gelio o Prisciano, hasta Boecio y los juristas.

Y en efecto, Valla fundamenta su crítica, y la consiguiente necesidad de reestructuración, en el desconocimiento de la gramática que

[31] Cf. V. De Caprio, «*Elegantiae* di Lorenzo Valla», en *Letteratura italiana. Le opere*, cit., p. 663.
[32] Cf. la reconstrucción de M. Regoliosi, *Nel cantiere del Valla*, Roma, Bulzoni, 1993, pp. 1-35.
[33] De Caprio, «*Elegantiae* di Lorenzo Valla», cit., pp. 655-658.
[34] Ibid., pp. 649, 659.

se ha ido produciendo a partir del final de la Antigüedad, y con ello indica un primer y fundamental criterio de periodización entre la Antigüedad y la Edad Moderna, afín al de Biondo Flavio. Su primer objetivo polémico es Prisciano, el último gramático antiguo, responsable, precisamente por ello, de haber "pervertido" las reglas de una correcta gramática y sobre todo del uso correcto de la lengua. Después de él (y de Donato y Servio), todos los demás «parecen balbucear» *(balbutire videntur):*

> El primero es Isidoro, el más presuntuoso de estos iletrados, que aunque no sabía nada, todo lo quería enseñar. Tras él vienen Papias y algunos aún más incultos, como Eberardo, Uguccione, el autor del *Catholicon,* Aymo y otros que no merece la pena mencionar, que por un alto precio enseñaron a no saber nada, acrecentando la estulticia de sus discípulos[35].

Toda la tradición gramatical medieval, desde Isidoro de Sevilla hasta los famosos Eberardo, Papias, Uguccione de Pisa y demás "bárbaros", se ven unidos en la misma condena, haciendo necesaria la exigencia del retorno a las fuentes de la verdadera latinidad y a su tradición eminentemente *romana.* Porque no hay que olvidar que uno de los móviles de Valla es también de carácter nacionalista, ya que la tradición medieval se identifica esencialmente, según el humanista, con la especulación, abstracta y alejada de la historia, de los lógicos parisinos y oxonienses, es decir, los franceses de la Sorbona —antiguo blanco ya de Petrarca— y los británicos que trabajan en la Universidad de Oxford, los cuales tenían por entonces el liderazgo cultural de Occidente y eran adalides, como hemos visto, de una cultura formalista, subalterna a la teología y, por ahí, a los dictámenes de la Iglesia. En otras palabras, el humanista pretende luchar contra la que considera una "contaminación" cultural de las fuentes auténticas del saber, propugnando una cultura *latina,* fundada en los clásicos y sustentada en la historia real de los hombres reales: una cultura *humanística,* en el sentido primordial de la palabra. Es una lucha *(certamen)* que tiene hondas implicaciones prácticas y políticas, que se

[35] Prefacio al II libro, en Petrarca, Bruni, Valla, Pico della Mirandola, Alberti, *Manifiestos del Humanismo,* selección, traducción, presentación y epílogo de M. Morrás, Barcelona, Península, 2000, p. 82.

plantean como «un programa de acción» que «implica que es posible cambiar la vida, que la restitución de la cultura antigua abre perspectivas nuevas, que el mundo puede corregirse como se corrige un texto o un estilo» [36].

En el prólogo de la obra se halla expuesto en términos emotivos este programa de "reconquista" cultural que se hace política y estilo de vida; es la célebre página en que se compara la lengua latina con el Imperio Romano, y se proclama la superioridad de aquélla:

> esta [la lengua latina] fue la que formó [...] a todos los pueblos en las artes que llaman liberales; esta la que instruyó las mejores leyes; esta la que abrió camino a la sabiduría; en fin, fue esta la que impidió que se les siguiera llamando bárbaros [...] Grande es, por tanto, el sacramento de la lengua latina, grande es sin duda el espíritu divino que ha hecho que los extranjeros, los bárbaros, los enemigos la custodien con pía religiosidad a lo largo de los siglos [...] Perdimos Roma, perdimos el imperio y el poder; y, sin embargo, no fue por culpa nuestra, sino del tiempo, aunque cierto es que con este espléndido dominio continuamos reinando en gran parte del mundo. Nuestra es Italia, nuestra es la Galia, nuestra es Hispania, Germania, Panonia, Dalmacia, Ilírico y muchas otras naciones: allí donde estuvo el Imperio Romano domina la lengua latina [37].

Si los filósofos y los teólogos, a partir de Boecio (considerado el último de los antiguos), han ignorado, durante casi mil años, las reglas de la corrección de la lengua latina, es evidente que las bases en que sientan sus teorías están gravemente dañadas y alteradas. A partir de cuestiones aparentemente mínimas, como el sentido de la negación en latín, el criterio de un uso verbal o la acepción de un término, en las *Elegantie* se extendía el discurso a los fundamentos epistemológicos de las principales ciencias que hacían un uso "bárbaro" de estos términos. En definitiva, si la filosofía, así como el derecho, la medicina o la teología medievales equivocaban los términos fundamentales con los que construían sus teorías, dichas teorías eran de rechazar, y en su lugar había de restaurar el uso *(usus)* racional e históricamente motivado de la terminología científica: en palabras del humanista: «No escribo una ley [...], sino lo que con más frecuencia ha sido hecho, sobre todo por Cicerón y Quintiliano».

[36] Rico, *El sueño*, p. 44.
[37] Edición y trad. cit., pp. 76-78.

De hecho, la aplicación de las leyes verdaderas de la gramática latina implicaba la revisión crítica, a partir del análisis terminológico, de todo el patrimonio cultural, ya que suponía volver a estudiar las interpretaciones de las leyes romanas (el *Digesto*), así como las traducciones de la Biblia, con vistas a una nueva versión más respetuosa de la Palabra original (terreno, este último, extremadamente peligroso en términos de doctrina teológica); asimismo, era precisa la crítica, e incluso la destrucción, de los procedimientos lógicos típicos de la ciencia contemporánea, y su sustitución por la lingüística, entendida en el sentido amplio de Quintiliano, como modelo regulador del saber: «La "elocuencia" es tan necesaria a quienes estudian derecho, civil o canónico, medicina o filosofía, como a quienes trabajan en teología o en Sagrada Escritura» [38]. Precisamente por ello, por presentarse como un proyecto global al igual que como un manual escolar (y de enorme difusión), las *Elegantie* alcanzaron un lugar preeminente en la cultura literaria europea del siglo XVI, comenzando, una vez más, con la gran admiración que les profesó Erasmo de Rotterdam.

10.3. Historia y verdad: las Historie Ferdinandi primi regis aragonum

Entre los cometidos de Valla en la corte napolitana, se encontraba también el de "historiógrafo", en el ámbito del programa de promoción propagandística concebido por el rey Alfonso, programa por el que, como se ha visto, contaba justamente con los humanistas que iba trayendo a su nuevo reino. Es en este clima en el que se coloca la composición en 1445 de las *Historie* de Valla, que revelan la personalidad de su autor ya en la elección del argumento, que no será la celebración directa y "descarada" del soberano, sino —de manera mucho más refinada— una reconstrucción, en tres libros, de los orígenes de la dinastía Trastámara a través de la vida de su fundador, Fernando de Antequera, hasta su muerte en 1416.

Los fundamentos teóricos de Valla se remontan —como siempre, críticamente— al concepto aristotélico *(Poética)* de la *lectoris utilitas*

[38] Rico, op. cit., p. 20.

(utilidad del lector), en un ámbito en el que la historia es principalmente una forma de cultivar la conciencia crítica, superior en este sentido a la filosofía y a la propia poesía, en virtud de su ejemplaridad moral —y aquí la jerarquía aristotélica se halla explícitamente invertida. La dificultad a la que debe enfrentarse el historiador consiste, según el modelo de Tucídides (el gran historiador griego que Valla posteriormente traducirá al latín), en mantener la imparcialidad que le proporciona un examen riguroso de las fuentes, según una exigencia inderogable de *veritas* (verdad), como se nota en la inserción de los discursos de los personajes, que, contrariamente a la praxis humanista corriente, buscan reproducir lo que realmente se dijo, y no sustentar las posiciones del historiador. En cuanto al juicio, la *ratio* histórica, la búsqueda de un sentido de los acontecimientos, todo ello está confiado al juicio *(sententiae),* claramente reconocible, del historiador, quien también deberá conocer las motivaciones humanas de la acción, que Valla, con talante indudablemente pesimista, encuentra en las pasiones: *odium, metus, invidia, spes* (odio, miedo, envidia, esperanza), y en la búsqueda inevitable de la utilidad *(utilitas)* propia, lo que determina la posibilidad de los *Gesta* de «captar, sin ninguna ilusión, los meros nexos políticos», lejos «de cualquier forma de panegírico, de idealización humanística de la figura del príncipe» [39].

En concreto, desde el punto de vista de la praxis historiográfica, Valla trató de utilizar las fuentes más fidedignas, es decir, la tradición oral —hablando con personajes que habían participado en los acontecimientos narrados— y los documentos de archivo, para poder registrar la realidad en su representación más completa, sin detenerse, en ocasiones, ante imágenes poco "majestuosas", ajenas al «decoro» *(decorum),* o incluso fuera de lugar, como en la estampa —duramente criticada por Facio— del rey Martín, antecesor de Fernando, intentando desesperadamente cumplir con sus deberes conyugales, para poder tener descendencia.

A pesar de la tensión ético-política del autor y de su atención por el factor económico —lo que lo aleja de la rigidez "monumental" de la historiografía al uso—, y no obstante la tónica general de la obra,

[39] Cf. G. Ferraù, «Fondazione della nuova storiografia a Napoli: Lorenzo Valla», en su *Il tessitore di Antequera. Storiografia umanistica meridionale,* Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2001, pp. 1-18.

muy favorable a los aragoneses, es fácil intuir que el resultado se alejaba de las aspiraciones del rey Alfonso a una historia heroica y celebrativa, que le presentase —a él y a su dinastía— como campeón de las virtudes humanas, con intentos de exaltación propagandista, según una línea que iban desarrollando sus otros historiógrafos, Facio y Panormita, no por casualidad críticos implacables del «áspero realismo» de la obra de Valla [40].

10.4. Filología y religión: De falso credita et ementita Constantini donatione Declamatio

La célebre «Donación de Constantino», el documento con el que supuestamente el emperador Constantino cedía la parte occidental del Imperio a la Iglesia, era desde hacía tiempo objeto de controversias jurídicas y políticas sobre su validez y alcance. Nadie, sin embargo, había puesto en duda su autenticidad histórica, nadie se había percatado de los numerosos indicios lingüísticos que delataban su carácter de falsificación construida en los siglos del Alto Medievo.

Fue sólo en el Cuatrocientos cuando la controversia sobre el llamado *Constitutum* dejó de tocar únicamente los asuntos jurídicos y, en menor medida, religiosos, para interesarse por su autenticidad, que ya fue puesta en entredicho, sobre bases históricas, por el cardenal y humanista Nicolás de Cusa, quien en 1433 presentaba ante el Concilio de Basilea su *De concordantia catholica*, en cuyo libro II (2-3) se desarrollaba la demostración de la falsedad del documento, basada esencialmente en la crítica de las fuentes [41]. Poco después, en 1440, amparado sin duda por las circunstancias políticas que veían a Alfonso de Aragón enfrentado al poder eclesiástico [42], Lorenzo Valla compuso su opúsculo, titulado *De falso credita et ementita Constantini donatione Declamatio* (Declamación sobre la Donación de Constantino, falsamente creída y alegada), que, al centrarse en el terreno lingüístico y

[40] Ibid., pp. 19-42.

[41] Cf., en general, R. Fubini, «Contestazioni quattrocentesche della donazione di Costantino: Nicolò Cusano, Lorenzo Valla», en *Medioevo e Rinascimento. Annuario del Dipartimento di Studi sul Medioevo e il Rinascimento dell'Università di Firenze*, V (1991), pp. 19-61.

[42] Cf. Fois, *Il pensiero cristiano*, cit., pp. 296-324; Fubini, «Lorenzo Valla tra il Concilio di Basilea e quello di Firenze», cit., pp. 154-156.

filológico, inauguraba una manera absolutamente nueva de abordar la cuestión, una manera, por otro lado, muy acorde con su metodología general.

El propio Valla indica la estructura de la obrita, subdividida en cinco núcleos demostrativos, el cuarto de los cuales es el histórico-lingüístico en sentido estricto, mientras que los demás afrontan el problema desde un punto de vista más tradicional, acorde con las argumentaciones desarrolladas por los tratadistas medievales, jurídicos y teológicos. En cualquier caso, enumerando los puntos de su demostración, el humanista declara:

> En cuarto lugar, se dice falsamente que la Donación se encuentra en los *Decretos* [las leyes eclesiásticas compiladas en la Edad Media] o está sacada de la historia de [papa] Silvestre, pero ni en ésta ni en historia alguna se encuentra, y además ahí se encuentran algunas cosas contradictorias, imposibles, estúpidas, bárbaras y ridículas (II, 6) [43].

Desde el punto de vista retórico y formal, el texto es concebido por el propio autor como una oración judicial (y él mismo lo define «su obra más oratoria», *opus magis oratorium*), y Valla hace más que nunca uso de técnicas de argumentación y procedimientos variados y sutiles, que él asume de la tradición retórica y, naturalmente, en primer lugar de Quintiliano. Especialmente llamativo y contundente es el procedimiento de la interrogación, con la que el autor, en calidad de abogado, llega a dirigirse al falsario en persona e imagina de «coger[lo] por el cuello y arrastrar[lo] a juicio» (X, 37), en cuanto autor de un auténtico «crimen»: «El texto-acta que reproduce todo ello consiste en una secuencia interminable de interrogativas, que crean un ritmo frenético en la andadura del texto, que excluye cualquier pausa» [44].

Pero, al margen de las motivaciones políticas inmediatas —vinculadas a la política aragonesa en Italia—, y más allá de la excelencia retórica del texto, la confutación de Valla está motivada, en sus razones más profundas, por su polémica «contra omnes canonistas et theologos» (contra todos los canonistas y los teólogos), como escribe el humanista a su amigo Tortelli, en el ámbito de la revisión general de la

[43] Ed. de W. Setz, en *Monumenta Germaniae Historica*, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 10, Weimar, H. Böhlaus Nachfolger, 1976.

[44] O. Pugliese, «Introduzione» a L. Valla, *La falsa donazione di Costantino*, Milán, Rizzoli, 1994, p. 29.

cultura y como su aplicación práctica. El humanista está animado por un auténtico espíritu renovador, que se revela en su agria crítica a los vicios de la Iglesia contemporánea y en su llamamiento a volver a la pobreza evangélica original. Pero es sobre todo en el método científico donde el examen de Valla alcanza sus cotas más refinadas, y su crítica terminológica se revela como una verdadera arma: el análisis filológico demuestra de forma tajante la imposibilidad histórica de una pluralidad de usos lingüísticos presentes en la Donación, y se convierte en un modelo de estudio filológico aplicado, «un procedimiento argumentativo mediante el cual, para probar la verdad o no verdad de una realidad y evaluar su autenticidad o inautenticidad, es suficiente con demostrar la falsificabilidad del lenguaje específico que expresa o quiere expresar dicha realidad» [45]. Llega así a sus mejores resultados un siglo de filología humanística, a partir de las primeras pruebas de Petrarca, quien también se había ejercitado en la denuncia de falsos medievales. Buena prueba de todo ello es el éxito que tendrá la *Declamatio* en los ambientes de la Reforma del siglo XVI.

10.5. Filología bíblica: las Adnotationes in Novum Testamentum

Al calor de las polémicas filosófico-teológicas, y muy en particular de las acusaciones de "herejía" lanzadas por Poggio, Valla hizo pública la primera versión de sus estudios sobre la tradición neotestamentaria, en los primeros años cincuenta, con el título de *Collatio Novi Testamenti*, obra en la que había estado trabajando desde el principio de su período napolitano. En los años siguientes, entre 1453 y 1457, el proceso de revisión al que Valla somete su obra lleva a una segunda versión que va bajo el título de *Adnotationes in Novum Testamentum*, que el humanista nunca llegará a terminar, pero que, aun así, constituyen una de las mayores contribuciones de filología bíblica del siglo XV, marcando sin duda «un *antes* y un *después* en la historia de la exégesis bíblica entre finales del siglo XIV y principios del XVI, es decir, entre Nicolás de Lyra y Erasmo» [46].

[45] S. I. Camporeale, «Lorenzo Valla e il "De falso credita donatione"», *Memorie domenicane*, 19 (1988), p. 199.

[46] Camporeale, *Lorenzo Valla. Umanesimo e teologia*, p. 282.

El estudio de la Escritura representa la aplicación práctica de las teorías que el humanista había venido desarrollando a lo largo de su trayectoria intelectual. Su metodología responde a la necesidad —cada vez más sentida en los ambientes filológicos italianos— de renovar la exégesis bíblica a la luz de los nuevos instrumentos filológicos aprestados por los humanistas. En este sentido, la investigación valliana se inserta en una atmósfera intelectual propicia para una revisión a fondo de los supuestos de la fe cristiana, en una época de inquietud y de afán de investigación que vio entre sus protagonistas a personajes como Giannozzo Manetti o Pier Candido Decembrio, y que se salda directamente —también gracias a la labor del propio Valla— con los intentos de reforma religiosa que se harán cada vez más visibles y llevarán, en Italia, a los esfuerzos de "conciliación" doctrinal llevados a cabo por Pico della Mirandola, y, en Europa, a la obra de Erasmo de Rotterdam (no por casualidad, primer editor de las *Adnotationes* de Valla) y de Lutero.

Las *Adnotationes* —un conjunto de observaciones filológicas y lingüísticas sobre el Nuevo Testamento, con vistas a una nueva traducción completa del texto sagrado— se valen de la mejor metodología filológica humanística, al afrontar una extensa labor de traducción e interpretación de los textos originales de la Palabra sagrada y un profundo cotejo con las versiones latinas, tomando como base la *Vulgata* atribuida a san Jerónimo, de cuya limitada intervención en la versión Valla se muestra plenamente consciente, al referirse siempre a un «traductor» anónimo, que él critica con frecuencia y a veces con dureza, sobre todo por su falta de coherencia en traducir los mismos términos, y por su incomprensión de los matices retóricos y estilísticos en el caso, por ejemplo, de la traducción de las epístolas de san Pablo. Pero todas las *auctoritates* se ven escudriñadas en el análisis de Valla: tanto los Padres de la Iglesia, griegos y latinos, como los escritores eclesiásticos y los paganos, en un diálogo cerrado y a veces crítico, sobre todo hacia los Padres latinos, y entre ellos, específicamente, Agustín, al que Valla reprocha la falta de conocimiento de la lengua y la literatura griegas.

En su epístola apologética al papa Nicolás V, que precede a la *Collatio*, el humanista expone sus criterios de investigación: además de examinar el texto griego «explico las eventuales ambigüedades que se pue-

den encontrar en la versión latina; aclaro pasajes que la traducción literal ha hecho más oscuros, de manera que los que ignoran totalmente la lengua griega o no tienen un completo dominio de la latina sean avisados de esta dificultad». Así pues, para recuperar la autenticidad de la palabra divina, Valla examina una serie de *loci critici* de la Escritura especialmente sensibles, analizándolos desde el punto de vista morfológico, sintáctico, semántico y léxico, y aplicando sus enormes conocimientos de las lenguas clásicas, así como su pericia en el manejo de los manuscritos, cuya consulta se hace cada vez más precisa y puntual, en el paso de la primera a la segunda redacción, apuntando hacia la constitución de un método filológico de tipo científico, como se nota, por ejemplo, en el cuidado con el que el autor menciona sus códices: «Septem graeca exemplaria legi, in quorum singulis ita scriptum est [...]» (he leído siete ejemplares griegos, y en cada uno así está escrito [...]); «tres codices latinos et totidem grecos habeo» (tengo tres códices latinos y otros tantos griegos...).

La novedad fundamental de la exégesis valliana, que la distingue claramente del modelo escolástico (mucho más atento al mero dato de contenido), consiste en la aplicación a gran escala de la técnica gramatical de la *enarratio*, la «exposición gramatical» —tanto a nivel de terminología como a nivel de estructura— al texto sagrado, trasladando a éste un procedimiento utilizado en el caso de la poesía y la prosa profana. La crítica al comentario de tipo escolástico apunta especialmente a santo Tomás de Aquino, cuya *Cadena aurea* (comentario continuo a la Escritura) es blanco de la mayoría de las censuras de Valla, no sólo en los aspectos erudito, filológico y literario, sino también en lo que se refiere a los presupuestos teóricos, al modelo de la exégesis tomista. Examen y cotejo de los códices; lectura en profundidad de los textos a fin de detectar posibles impropiedades y errores de lección; evaluación de la tradición manuscrita desde el punto de vista de la crítica textual; estudio comparativo de la tradición escriturística, apoyándose en los autores cristianos y paganos...; todo ello permite a Valla alcanzar resultados importantes en la exégesis, como cuando, por ejemplo, la detección y enmienda de una preposición equivocada en los manuscritos más conocidos, y el contraste con la versión griega, le permiten enmendar la plana al mismísimo san Agustín: «hoc in loco in cassum laborat Augustinus...» (en este lugar, Agustín trabaja

inútilmente...). Y en efecto, algunas de las aportaciones de Valla se han hecho célebres, como la afirmación de la autenticidad de la parte final del *Pater Noster*, que fue aceptada por los protestantes y ha acabado incorporada en el nuevo *Missale romanum* de Paulo VI.

Este conjunto de métodos y resultados hacen de Valla uno de los grandes pioneros de la moderna filología bíblica científica, porque, en definitiva, «rompe conscientemente la tradicional prohibición, por parte de la tradición exegética cristiana, de someter el texto sagrado a examen gramatical» [47]. Pero también esta labor de exégesis acarreó al humanista distintos problemas e incomprensiones, en primer lugar de entre las filas de los propios humanistas, como Poggio Bracciolini, que acusó a Valla, sustancialmente, de impiedad, a lo que el humanista tuvo que responder en su *Antidotum II*. El motivo de estas dificultades, en el fondo, se relaciona con una cuestión de "filosofía de la historia": al someter el texto sagrado a un análisis de tipo histórico sistemático, éste corría el riesgo de perder su carácter *atemporal* de libro revelado, poniendo en peligro el prestigio de la palabra divina y en discusión la autoridad de la teología oficial. Era un camino en el que incluso un sector del Humanismo no estaba dispuesto a seguir a Valla.

10.6. Los últimos años: Oratio in principio sui studii y Encomium Sancti Thome

La actividad romana de Valla, la de los últimos quince años de su vida, no ofrece novedades de relieve. El humanista vuelve una y otra vez a los supuestos de sus concepciones, desarrolla especialmente el discurso teológico y se dedica a la defensa de su obra contra sus numerosos críticos, y especialmente, como se ha observado, contra Poggio Bracciolini. Sus dos *orationes* de los últimos años no se sustraen a esta realidad.

En la *praelectio* (prelusión universitaria) *Oratio in principio sui studii*, de 1455, ya casi al final de su vida, Valla vuelve a las motivaciones profundas de toda su actividad cultural y erudita. Alejándose de

[47] Fubini, *Umanesimo e secolarizzazione*, cit., p. 66.

la forma habitual de la oración universitaria —basada en el elogio de las artes liberales y en la exhortación al estudio dirigida a los alumnos—, el humanista afronta el problema del desarrollo, decadencia y posterior "renacimiento" de la cultura occidental. En la línea de las *Elegantie*, se establece la correspondencia entre el Imperio Romano y la difusión de la lengua latina, cuya unidad fundamental está en la base de la excelencia cultural [48]. Desgraciadamente, la caída del Imperio significó también la desaparición de la cultura latina, dada la consecuente e inevitable decadencia de la lengua, cuya manifestación más impactante es la pérdida del derecho romano y, en general, la vuelta a la "barbarie" y «el rechazo de todas las *bonae artes*» [49]. Ahora bien, gracias a la obra de la Iglesia, y en particular al hecho de que los libros sagrados están escritos en latín, ha sido posible frenar la decadencia y establecer las bases de un nuevo florecimiento de la lengua y de la cultura: si en África y en Asia el latín ha desaparecido para siempre, en Europa ello no sucedió porque «la Sede Apostólica lo impidió» *(Sedes Apostolica prohibuit)*, convirtiéndose ella misma en centro propulsor de cultura, especialmente ahora, en tiempos en los que los papas favorecen y alientan las obras de los doctos, que corren de todas partes hacia Roma: «La idea expresada en el *Prooemium* de las *Elegantie* de un imperio lingüístico-cultural de Roma, más espléndido que el político-militar y más duradero, es integrada aquí con la de la unión íntima y casi la fusión de la cultura latina con la religión cristiana» [50]. Es patente el intento, por parte de Valla, de exaltar, y al mismo tiempo exhortar, a los pontífices para que sigan en la línea de promoción cultural, en un momento en el que, con el ascenso a la cátedra papal de Calixto III, no especialmente favorable a los letrados, esta política cultural parecía peligrar.

El 7 de marzo de 1457, pocos meses antes de su muerte, Valla pronunciaba en una iglesia de Roma su *Encomium Sancti Thomae* (Elogio de santo Tomás), con mucha probabilidad su última obra. El humanista no renuncia, ni siquiera en una ocasión tan solemne, a reiterar sus críticas y reservas hacia las posiciones de la escolástica,

[48] Cf. J. D'Amico, *Renaissance Humanism in Papal Rome*, The John Hopkins Univ., Baltimore-Londres, 1983, pp. 116-117.
[49] Fois, op. cit., p. 444.
[50] Ibid., p. 447.

aunque lo hace de modo sutil, bajo la apariencia de un elogio del santo de Aquino [51]. La santidad de Tomás es una santidad paulina, que se resume en el motivo de fondo de la "teología" de Valla, es decir, la *caritas*, a la que se remontan todas las demás virtudes, incluidos sus méritos como pensador, en cuanto autor de «muchos y excelentes libros» *(plurimos ac prestantissimos libros)* para edificación de los creyentes. Pero, más allá del contexto de elogio requerido por el género, vuelve la crítica a la filosofía escolástica, a la inutilidad de las sutilezas dialécticas para una correcta comprensión de la Palabra divina, siempre amparándose en la práctica de los Padres de la Iglesia y en la página de san Pablo, «omnium theologorum longe principem ac theologandi magistrum», «príncipe de todos los teólogos y maestro de teología». Vuelven las tesis de la *Repastinatio*, la crítica terminológica, con un gustoso elenco de vocablos absurdos, por muy arraigados que estén en la tradición filosófico-teológica: «ens, entitas, quidditas, identitas, reale, essentiale», etc. Bajo la apariencia de una defensa de los antiguos teólogos, Valla repite su ataque a los modernos. El resultado es una especie de revisión histórica de los méritos y deméritos de la patrística griega y latina y de la teología medieval, útil para reiterar la superioridad de la primera, pero, sobre todo, para colocar a Tomás en una precisa perspectiva histórica, detrás de los grandes Padres, pero superior a los otros medievales. Es como si Valla haya querido "ajustar cuentas" definitivamente con uno de sus ídolos polémicos, por mucho que, en obsequio al contexto oratorio, el santo aparezca en la imagen paradisíaca, junto con los demás Padres, ante el trono de Dios.

Las motivaciones de fondo, sin embargo, no se les escaparon a los presentes más entendidos, como el potente cardenal de Estouville, que lo tildó de «loco» (*illum insanire iudicavit*, en el relato de un cronista contemporáneo). Sin renunciar a su talante ni a sus ideas —ni siquiera en la iglesia de Santa Maria *supra Minervam*, en presencia de los poderosos prelados de la jerarquía— Valla culminaba así, de forma crítica, todo su compromiso humanístico.

[51] D'Amico, op. cit., p. 146.

BIBLIOGRAFÍA DE CONSULTA *

Prólogo

VV.AA., *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, Cambridge University Press, 1996 (trad. española Madrid, Cambridge University Press, 2000).

BATKIN, L., *Gli umanisti italiani. Stile di vita e di pensiero*, trad. it. Roma-Bari, Laterza, 1990.

BILLANOVICH, G., «Premessa» a la edición italiana de L. D. Reynolds-N. G. Wilson, *Copisti e filologi. La tradizione dei classici dall'antichità ai tempi moderni*, Padua, Antenore, 1974, pp. IX-XV.

BURCKHARDT, J., *La cultura del Renacimiento en Italia* [1860], trad. esp. Madrid, Akal, 2004.

DIONISOTTI, C., «Discorso sull'umanesimo italiano» [1956], en *Geografia e storia della letteratura italiana*, Turín, Einaudi, 1967, pp. 179-199.

FERA, V., «La filologia umanistica in Italia alla fine del ventesimo secolo», en *La filologia medievale e umanistica greca e latina nel secolo XX*, Atti del Convegno Interna-

* Esta Bibliografía pretende integrar la consignada en las notas al pie; por tanto, incluye sólo algunos textos considerados imprescindibles para una primera aproximación a cada argumento tratado. Para el prólogo, se ofrecen algunas referencias básicas que hemos tenido presentes en su redacción.

zionale (Roma, 11-15 dicembre 1989), I, Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche-Università La Sapienza, 1993, pp. 239-273.

FUBINI, R., *L'umanesimo italiano e i suoi storici. Origini rinascimentali – critica moderna*, Milán, FrancoAngeli, 2001.

GARIN, E., «La letteratura degli umanisti», en E. Cecchi-N. Sapegno (dirs.), *Storia della letteratura italiana*, III: *Il Quattrocento*, Milán, Garzanti, 1965, pp. 7-279.

—, *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1981.

—, *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, Taurus, 1981.

—, *L'Umanesimo italiano* [1947], Roma-Bari, Laterza, 1998[4].

KRISTELLER, P. O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes* [1965], tr. esp. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

RICO, F., *Nebrija frente a los bárbaros. El canon de los gramáticos nefastos en las polémicas del Humanismo*, Salamanca, Universidad, 1978.

—, *El sueño del Humanismo. De Petrarca a Erasmo* [1993], nueva ed. Barcelona, Destino, 2002.

ROSSI, V., *Il Quattrocento*, Milán, Vallardi, 1933 (6ª reimpr. corregida, 1956); nueva edición, con «Introduzione» (pp. XIII-XXXV) de M. Martelli y bibliografía hasta la fecha, al cuidado de R. Bessi, Padua, Vallardi-Piccin, 1992.

SABBADINI, R., *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV y XV*, Florencia, Sansoni, 2 vols., 1905-1914.

VASOLI, C., «Il concetto di Rinascimento», en VV.AA., *Il Rinascimento. Aspetti e problemi attuali*, Atti del X Congresso dell'Associazione Internazionale per gli studi di lingua e letteratura italiana (Belgrado, 17-21 aprile 1979), Florencia, Olschki, 1982, pp. 19-43.

VOIGT, G., *Il Risorgimento dell'Antichità classica, ovvero Il primo secolo dell'Umanesimo* [1880-1881], tr. it., Florencia, Sansoni, 1888 (ed. facs. ibid., 1968).

Revistas:

Interpres. Rivista di studi quattrocenteschi, Firenze, 1989-.

Italia Medioevale e Umanistica, Padova, 1958-.

Renaissance Quarterly, Renaissance Society of America, 1948-.

Rinascimento. Rivista dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento — Firenze, 1950- (nueva serie: 1984-).

Studi Umanistici, Messina, 1990- (desde 2003: *Studi Medievali e umanistici*).

Introducción

ARIANI, M., *Petrarca*, Roma, Salerno Editrice, 1999.

FEDI, R., *Francesco Petrarca*, Florencia, La Nuova Italia, 1975.

FOSTER, K., *Petrarca*, trad. esp., Barcelona, Crítica, 1989.
NOLHAC, P. de, *Pétrarque et l'humanisme*, París, Champion, 1907.
RICO, F., *Vida de Petrarca*, en F. Petrarca, *Obras*, I, Madrid, Alfaguara, 1978, pp. XLIII-LXXIX.
—, *Vida u obra de Petrarca, I. Lectura del «Secretum»*, Padua, Antenore, 1978.
WILKINS, E. H., *Vita del Petrarca, e la formazione del «Canzoniere»*, trad. it. Milán, Feltrinelli, 1970².

Revista:

Studi Petrarcheschi, 1948- (nueva serie, 1984-).

Parte I

1.

BEC, Ch., *Cultura e società a Firenze nell'età della Rinascenza*, Roma, Salerno Ed., 1981.
BRUCKER, G. A., *Dal Comune alla Signoria. La vita pubblica a Firenze nel primo Rinascimento*, Bolonia, Il Mulino, 1981.
RUBINSTEIN, N., *Il governo di Firenze sotto i Medici (1434-1494)* [1966], Florencia, La Nuova Italia, 1999².

2.

BÁDENAS DE LA PEÑA, P.-I. PÉREZ MARTÍN, *Constantinopla 1453. Mitos y realidades*, Madrid, CSIC, 2003.
WILSON, N. G., *From Byzantium to Italy. Greek Studies in the Italian Renaissance*, Londres, Duckworth, 1992.

3.

GARIN, E., *Il pensiero pedagogico dello Umanesimo*, Florencia, Giuntine-Sansoni, 1958.
SABBADINI, R., *Guariniana*, 1: *Vita di Guarino veronese* [1891]; 2: *La scuola e gli studi di Guarino veronese* [1896], ed. de M. Sancipriano, Turín, Bottega d'Erasmo, 1964.

4.

GREGOROVIUS, F., *Storia della città di Roma nel Medio Evo* [1859-72], trad. it. Roma, 1942; Turín, Einaudi, 1973.
WALSER, E., *Poggius Florentinus. Leben und Werke*, Leipzig, Teubner, 1914.

Revista:

RR - Roma nel Rinascimento, Roma, 1984-.

5.

ARNALDI, G.-M. Pastore Stocchi (eds.), *Storia della cultura veneta*, vol. III, tomos 1-3: *Dal primo Quattrocento al Concilio di Trento*, Vicenza, Neri Pozza, 1981.

BRANCA, V. (ed.), *Umanesimo europeo e umanesimo veneziano*, Florencia, Sansoni, 1963.

Parte II

6.

VV.AA., *Storia di Milano*, vol. VI: *Il ducato visconteo e la repubblica ambrosiana*, Milán, Fondazione Treccani etc., 1955; vol. VII: *L'età sforzesca dal 1450 al 1500*, ibid., 1956.

BERTELLI, S. et al. (eds.), *Florence and Milan. Comparisons and relations*, Florencia, La Nuova Italia, 1989.

7.

VV.AA., *Il Rinascimento nelle corti padane. Società e cultura*, Bari, De Donato, 1977.

PAPAGNO, G.-A. QUONDAM (eds.), *La Corte e lo spazio. Ferrara estense*, Roma, Bulzoni, 1982.

RAIMONDI, E., *Codro e l'Umanesimo a Bologna* [1950], Bologna, Il Mulino, 1987.

MEDIOLI MASOTTI, P. (ed.), *Parma e l'umanesimo italiano*, Padua, Antenore, 1986.

8.

ELÍAS DE TEJADA, F., *Nápoles hispánico. La etapa aragonesa (1444-1503)*, Madrid, Montejurra, 1958.

GOTHEIN, E., *Il Rinascimento nell'Italia meridionale* [1886], trad. it. Florencia, Sansoni, 1915 (ed. facs. Florencia, Le Lettere, 1985).

Parte III

9.

GRAFTON, A., *Leon Battista Alberti. Un genio universale*, tr. it. Roma-Bari, Laterza, 2003.

MANCINI, G., *Vita di Leon Battista Alberti*, 2ª ed., Florencia, Carnesecchi, 1911.

Revista:

Albertiana. Revue de la Société internationale Leon Battista Alberti, París, 1997-.

10.

BESOMI, O.-M. A. REGOLIOSI (eds.), *Lorenzo Valla e l'umanesimo italiano*, Atti del Convegno internazionale (Parma, 18-19 ottobre 1984), Padua, Antenore, 1986.

MANCINI, G., *Vita di Lorenzo Valla*, Florencia, Carnesecchi, 1891.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Agli, Antonio degli, 118
Agrícola, Rodolfo, 109
Agustín, santo, 30, 34, 35, 58, 83, 145, 156, 163, 171, 203, 262, 264, 276-278
Alarico, 147
Albergati, Nicolás, 92, 116, 119
Alberti, Leon Battista, 15, 16, 18-19, 45, 96, 118-119, 129, 130-131, 175, 193, 205, 207, 227-251
Alberti, Adovardo, 235-236
Alberti, Giannozzo, 235-236
Alberti, Lionardo, 234, 236
Alberti, Lorenzo, 229, 234
Alberto Magno, 58
Alejandro Magno, 178
Alejandro V, papa, 151
Alejandro VI, papa, 151
Alfonso V («el Magnánimo»), rey de Aragón, 18, 46, 56, 146, 178, 180, 184, 186, 210-218, 221, 223-224, 255, 271, 273
Andrés de Constantinopla, 137
Angeli, Jacopo, 69, 85, 90, 112-113
Aníbal, 31, 216
Anjou, Juan de, 217
Anjou, Ladislao de, 210
Anjou, Roberto de, 210
Apiano, 178
Apuleyo, 197, 199, 203
Aretino, Rinuccio, 180, 253
Argirópulo, Juan, 180, 253
Ariosto, 195
Arístides, Elio, 72
Aristóteles, 12, 17, 26, 30, 36, 37, 52, 54, 55, 56, 58, 63, 67, 68, 70, 75, 79, 80, 81, 83, 84, 87, 89, 92, 95, 98-99, 101, 104, 107, 133, 140, 146, 155, 157, 160-161, 182, 197, 198, 201, 212,

213, 236, 257-258, 259, 261-262, 264, 265, 272
Astemio, Lorenzo, 209
Atanasio, santo, 96
Atti, Isotta degli, 205-206
Aurelio Víctor, 172
Augusto, 126, 179
Aurispa, Giovanni, 43, 114, 182, 192, 212, 253
Ausonio, Decimo, 220
Averroes, 66, 98, 157

Bárbaro, Ermolao, 202
Barbaro, Francesco, 16, 145, 149, 153, 155, 156, 157, 163, 175, 181, 221, 256
Barzizza, Gasparino, 106, 156, 157, 161, 162, 174-177, 182, 193, 196, 229
Barzizza, Guiniforte, 180-181
Basilio, santo, 54, 70-71, 75, 96, 117
Basinio de Parma, 205-206
Bassi, Pietro Andrea de', 191
Beaufort, Enrique de, 136
Beccadelli, Antonio («el Panormita»), 16, 18, 170-171, 173, 193, 196, 211-213, 215, 219, 220-222, 223, 253-255, 263, 273
Bembo, Pietro, 209
Benedicto XIII, papa, 151
Benedicto XIV, papa, 151
Bentivoglio, Annibale, 195, 200, 202
Bentivoglio, Giovanni II, 195, 200, 202
Bentivoglio, Santi, 195, 200, 202
Benzi, Ugo, 97
Beringen, Luis de («Sócrates»), 22
Bernardino de Siena, santo, 55, 137-138, 266
Beroaldo, Filippo, 195, 197-199, 202-204, 207
Bessarion, Basilio, 26, 92, 93, 94-95, 98, 117, 121, 132-135, 146, 159, 165, 195, 196, 197, 209, 212, 230, 256
Billanovich, Giuseppe, 28, 29
Biondo Flavio, 49, 121, 125, 128, 130-131, 134, 145-150, 159, 162, 172, 197, 216, 230, 234, 269
Bisticci, Vespasiano da, 49
Boccaccio, Giovanni, 24, 26, 27, 43, 47, 52, 53, 62, 67, 74, 84, 176, 191, 194, 234
Boecio, 257, 264, 265, 268, 270
Bonifacio IX, papa, 151
Borja, César, 202
Bracciolini, Poggio, 11, 16, 46-51, 52, 55, 61, 67, 69, 80, 96, 112, 115, 116, 117, 125, 130, 135, 136-145, 159, 162, 164, 171, 187, 212, 214, 216, 220, 230, 236, 254-258, 260, 275, 278
Brancato, Giovanni, 222
Brunelleschi, Filippo, 230, 243, 244
Bruni, Leonardo, 11, 15, 45, 50-51, 52, 54, 55, 61, 65, 67, 68, 69, 69-82, 84, 85, 88, 94, 96, 112, 113, 130-131, 137, 139, 141, 144, 145, 146-147, 159, 162, 170, 171, 175, 178, 179, 182, 192, 197, 212, 230, 236, 253-254, 257, 261, 263, 265
Bussi, Giovanni Andrea, 121, 135

Calistos, Andrónico, 198
Calixto III, papa, 119, 151, 256, 279
Cammelli, Antonio, 207
Campano, Giannantonio, 121
Capelli, Pasquino, 170
Capello, Guglielmo, 192
Capra, Bartolomeo, 171
Capranica, B., 145
Carbone, Ludovico, 194
Carlomagno, 65
Carlos de Durazzo, príncipe, 59
Carlos IV, emperador, 172
Carrara, Francesco da, 26
Casale, Ubertino da, 106

Casiodoro, 30
Castiglionchio, Lapo da, 67, 96, 127, 147
Castiglione, Baltasar de, 209
Castreno, 180
Caterina de Siena, santa, 110
Catón, 144
Catulo, 13, 220
Celso, Aulio, 171
Cesarini, Giuliano, 91, 92, 96, 117, 122
Cicerón, Marco Tulio, 12, 17, 22, 23, 24, 30, 37, 47, 52, 55, 58, 61, 64, 67, 72, 75, 83, 89, 101, 104, 107, 140, 142, 145, 163, 171, 172, 173, 175, 176, 180, 182, 190, 193, 197, 201, 203, 238. 264, 270
Cimón de Atenas, 161
Claudiano, Claudio, 220
Clemente VII, papa, 151
Clemente VIII, papa, 151
Codro, Antonio Urceo, 194, 197, 199, 199-202
Colonna, familia, 22, 23, 24, 28, 30, 111, 114
Colonna, Giacomo, 22
Colonna, Landolfo, 28
Colonna, Oddone, 111
Colonna, Prospero, 122
Constantino, 115, 120, 273
Conti, Giusto de', 205
Conti, Niccolò de', 140
Conversini, Giovanni, 102, 156, 158, 16
Copérnico, 193
Correggio, Niccolò da, 207
Corvino, Matías, 198
Crisoloras, Juan, 182
Crisoloras, Manuel, 17, 43, 51, 69, 84-90, 92, 95, 97, 102, 104, 106, 107, 115, 173, 180, 182
Cristo, 68, 91, 267
Crivelli, Leodrisio, 186-190
Curlo, Giacomo, 213, 214
Cusano, Nicolás, 97, 121, 134, 273

Dandolo, Andrea, 158, 159
Dante, 12, 33, 43, 51, 60, 64, 67, 70, 74, 77, 138, 181, 182, 191, 194, 195, 234, 242
d'Ascoli, Cecco, 67
dell'Aquila, Antonio, 63
Decembrio, Angelo, 177, 193
Decembrio, Pier Candido, 87, 117, 177-179, 180, 186, 187, 193, 209, 212, 220, 254, 256, 264, 276
Decembrio, Uberto, 18, 86, 87, 173
Demócrito, 247
Demóstenes, 70, 79, 90, 133, 254
Diocleciano, 94
Diodoro de Sicilia, 137
Dominici, Giovanni, 53, 60, 259
Donatello, 243
Donato, 104, 269

Eberardo, 269
Eleonora de Aragón, 194
Epicteto, 198
Epicuro, 145
Erasmo de Rotterdam, 68, 109, 204, 207, 271, 275, 276
Escipión el Africano, 22, 142, 216
Esopo, 180, 255
Esquilo, 250
Esquines, 70, 115
Estacio, Publio, 29, 30, 220
Este, Borso de, 181, 191, 195
Este, Ercole I de, 191, 194, 195
Este, Leonello de, 103, 191-194
Este, Niccolò III de, 191, 192, 193
Estouville, cardenal, 280
Estrabón, 99, 104
Eugénicos, Marcos, 92, 94
Eugenio IV, papa, 91, 92, 99, 111, 114, 115, 116, 132, 135, 145-146, 151, 221, 254

Eurípides, 201
Eusebio de Cesarea, 115, 117
Eutropio, 222

Facio, Bartolomeo, 56, 188, 190, 213-216, 221, 223-224, 255, 272, 273
Federico III, emperador, 119, 194, 215, 216
Félix V, papa, 151
Feltre, Vittorino da, 102, 105, 106, 107, 117, 121, 135, 175, 182, 205, 207
Fernando I de Aragón («Fernando de Antequera»), 214, 255, 271-272
Fernando II de Aragón («Ferrante»), 18, 216, 217, 221-222
Ferrante, *véase* Fernando II de Aragón
Fiano, Francesco da, 112, 115
Ficino, Marsilio, 15, 96, 98
Filelfo, Francesco, 18, 43, 161, 175, 180-186, 187, 196, 197, 199, 229, 254
Filético, Martín, 209
Fonolleda, Arnau, 255
Foscari, Francesco, 153
Francesca, Piero della, 96

Gaza, Teodoro, 135, 193, 194, 200, 205, 212
Gelio, Aulo, 193, 268
Gemistos, Jorge («Pletón»), 17, 92, 97, 97-99, 132, 133
Giovanni de Rávena, *véase* Conversini, Giovanni
Giustinian, Bernardo, 159, 161
Giustinian, Leonardo, 157, 161-163
Glarea, Antonio, 265
Gonzaga, familia, 207
Gonzaga, Isabel, 207
Gonzaga, Gianfrancesco, 105
Gregorio XI, papa, 111
Gregorio XII, 114, 136, 151
Guarini, Giovan Battista, 194, 197, 199-200
Guarini, Guarino («Guarino de Verona») 11, 18, 48, 86, 88, 97, 99, 102-105, 106, 107, 108, 109, 119, 127, 130, 142, 145, 153, 155, 156, 157, 161, 162, 171, 172, 175, 177, 178, 182, 191-194, 196, 199, 206, 221, 223, 264

Han, Ulrich, 121
Hércules, 61-62, 75, 191, 249
Heródoto, 117, 256
Hesíodo, 197, 201
Homero, 84, 178, 193, 197, 200, 201, 206
Horacio, 13, 29, 30, 37, 67, 101, 184, 185, 200, 220

Inocencio III, papa, 57
Inocencio VII, papa, 112-114, 151
Inocencio VIII, papa, 151
Isidoro de Sevilla, santo, 269
Itálico, Silio, 184

Jenofonte, 79, 117, 133, 137, 163, 212, 222, 235, 236
Jerónimo de Praga, 144
Jerónimo, santo, 121, 276
José II, Patriarca de Constantinopla, 92, 94
Juan Crisóstomo, santo, 54, 96, 117
Juan XXII, papa, 47
Juan XXIII, papa depuesto, 136, 151
Juana II, reina de Nápoles, 210, 223
Julio César, 26, 63-64, 142, 178, 190, 203, 212, 215, 222, 224
Justino, 145
Juvenal, 30, 184, 200

Ladislao de Nápoles, rey, 111
Laercio, Diógenes, 54, 134
Lamola, Giovanni, 171, 196
Lampridio, Elio, 222

Landino, Cristoforo, 231
Landriani, Gerardo, 171, 175
Láscaris, Constantino, 180, 218
Latini, Brunetto, 12
Leoniceno, Niccolò, 198
Leto, Pomponio, 122
Lianori, Lianoro, 197
Livio, Tito, 13, 17, 28, 30, 148, 182, 203, 212, 213, 222, 255
Lombardo, Pedro, 58
Loschi, Antonio, 65, 69, 86, 113, 130, 137, 153, 170, 174, 175, 253
Lovati, Lovato, 12, 13, 29
Lucano, Marco Anneo, 30, 67, 194
Luciano, 90, 137, 250
Lucrecio, 48, 193, 197, 201, 208
Luculo, Lucio, 161
Lutero, Martín, 276
Lyra, Nicolás de, 275

Macrobio, 203
Magón, 31-32
Maio, Giuniano, 218-219
Malatesta, familia, 205-207
Malatesta, Sigismondo Pandolfo, 205-206
Manetti, Giannozzo, 45, 56, 57, 80, 116, 128, 212, 217, 223, 276
Manilio, Marco, 199
Mantegna, Andrea, 207
Manucio, Aldo, 157
Manuel II, emperador, 84-89, 91, 92, 93, 97, 98
Marcanova, Giovanni, 196
Marcial, Marco Valerio, 135, 171, 220
Marsili, Luigi, 44
Marsuppini, Carlo, 182
Martín V, papa, 70, 90, 111, 114, 115, 136, 147, 151, 173
Martini, Simone, 29
Masaccio, 243
Maximiano, 94
Medici, Cosimo de', 14, 41-45, 49, 51, 93-94, 98-99, 127, 182, 213, 220
Medici, familia, 42, 43, 44, 45, 50, 55, 75, 141, 162, 182, 184, 230, 241, 249
Medici, Giovanni de', 162
Medici, Lorenzo de' («el Magnífico»), 14, 42, 43, 186
Medici, Piero de', 42
Mérula, Giorgio, 172, 199
Mirandola, Pico della, 202, 207, 276
Moglio, Pietro da, 58
Molin, Biagio, 230
Monacis, Lorenzo de', 158
Monte, Pietro del, 127
Montefeltro, familia, 209
Montefeltro, Federico, 105, 186, 209
Montone, Braccio da, 111
Morosini, 165
Mussato, Albertino, 12, 25, 53, 61, 155

Narni, Galeotto Marcio de, 198
Nelli, Francesco («Simónides»), 26, 67
Nerón, 115
Niccoli, Niccolò, 44, 45, 46, 47, 49-50, 68, 69, 72, 74, 80, 85, 136, 141, 142, 143, 162, 182, 214, 239, 263
Nicolás V, papa, 116, 117-118, 126-129, 132, 140, 146, 149, 151, 178, 186, 216, 244, 250, 256, 276
Noves, Laura de, 24, 29, 35

Ockam, Guillermo de, 52, 261-262
Odasio, Ludovico, 209
Olzina, Joan, 212, 215, 255
Ordelaffi, familia, 200
Orígenes, 96
Orosio, Paulo, 222
Orsini, Giordiano, 96, 122
Ovidio, 30, 67, 104, 180, 191, 198, 206, 208, 220

Pablo, Santo, 54, 176-177, 265, 276-280
Pablo II, papa, 186
Palmieri, Matteo, 55
Pandone, Porcellio, 206, 209, 215-216, 218
Pannonius, Janus, 193
Panormita, Antonio, *véase* Beccadelli, Antonio
Papias, 269
Paulo II, papa, 121
Paulo VI, 278
Pedro, santo, 115, 127, 128
Perotti, Niccolò, 117, 126, 135, 197, 209, 216
Petrarca, Francesco, 11, 13, 15, 16, 17, 21-37, 44, 46, 51, 52, 53, 59, 60, 61, 63, 67, 68, 70, 71, 74, 77, 78, 81, 84, 98, 106, 110, 111, 124, 137, 142, 154-157, 161, 165, 170 , 176, 178, 179, 181, 183, 194, 195, 203, 206, 208, 210, 252, 255, 259, 269, 275
Petrarca, Francesca, 26
Petrarca, Gherardo, 24, 33
Petrarca, Giovanni, 29
Petrarca, Petracco, 21-22, 29
Piccinino, Niccolò, 184
Piccolomini, Eneas Silvio, *véase* Pío II, papa
Pilato, Leoncio, 84
Pio II, 14, 97, 106, 116, 119-121, 132-133, 151, 182, 184, 186, 187, 193, 194, 212
Pio, Giovan Battista, 197
Pisani, Ugolino, 172
Pisano, Buonaccorso, 180
Pizzicoli de Ancona, Ciriaco, 51
Pizzolpasso, Francesco, 171
Platón, 37, 52, 54, 67, 70, 73, 79, 81, 83, 84, 86, 87, 89, 90, 95, 97, 98, 104, 113, 115, 117, 121, 132-135, 143, 155, 157, 160, 164, 173, 178, 186, 203, 235
Plauto, 172, 193, 194, 197, 199, 203, 207, 220
Plinio, 104, 149, 192, 194, 198, 203, 244
Plutarco, 56, 70, 79, 89, 90, 101, 105, 107, 115, 145, 161, 163, 178, 186, 192, 203, 235
Poggio, *véase* Bracciolini, Pogio
Polenton, Sicco, 155
Polibio, 78, 117, 192, 198, 239
Poliziano, Angelo, 15
Pontano, Giovanni, 181, 207, 212, 219-220
Porcari, Stefano, 129
Porcellio, *véase* Pandone, Porcellio
Prisciano, 67, 104, 268-269
Proclo, 97
Procopio, 198
Propercio, 203
Puteolano, Francesco, 180, 198, 202

Quintiliano, Marco Fabio, 55, 101, 104, 107, 143, 171, 176, 193, 213, 258, 261, 270- 271, 274
Quirini, Lauro, 159-161

Rambaldi, Benvenuto, 191
Rho, Antonio da, 171, 220, 264
Rienzo, Cola di, 24, 61
Roberto de Anjou, rey de Nápoles, 23
Romano, Ezzelino da, 12
Rossi, Roberto de', 44, 69, 72, 80, 85
Rufo, Curcio, 178, 222
Rustici, Cencio de', 87, 112, 114, 130, 137

Sacco, Catone, 170, 264
Sagundino, Nicolás, 216
Salustio, 30, 61, 222
Salutati, Coluccio, 11, 15, 47, 49, 52, 53, 55, 58-69, 71-75, 77, 80, 81, 85, 88, 112, 113, 136, 156, 170, 176, 192, 259

Samosata, Luciano, 237
Sánchez de Arévalo, Rodrigo, 123
San Miniato, Giovanni da, 53, 59, 60
Sassoferrato, Bartolo de, 172, 254
Scholarios, Jorge, 92, 97, 98, 99
Scrivani, Melchiorre, 253
Segismundo de Luxemburgo, emperador, 106
Segni, Lotario de, 57
Séneca, 13, 30, 34, 37, 56, 61, 67, 101, 107, 139, 145, 173, 175, 176, 177, 180
Séneca de Camerino, Tommaso, 205-206
Serra, Juan, 257
Servio, 268-269
Sforza, familia, 14, 18, 169, 178, 180-186
Sforza, Francesco, 169, 178, 181, 183-185, 186, 188, 189
Sforza, Galeazzo María, 169, 181
Sforza, Gian Galeazzo María, 169
Sforza, Ippolita, 216
Sforza, Ludovico María («el Moro»), 169, 190
Sforza, Muzio Attendolo, 187, 189
Sículo, Diodoro, 178
Simonetta, Cicco, 186-187, 189
Simonetta, Giovanni, 187, 189-190
Sixto IV, 151
Sócrates, 56, 67, 68, 101
Sófocles, 193
Spagnoli, Battista, 207-208
Stefano Tosetti, Lello di Prieto di («Lelio»), 22
Strada, Zanobi da , 67
Strozzi, Nanni, 76, 77, 85, 90
Strozzi, Palla, 161
Strozzi, Tito Vespasiano, 195
Suetonio, 30, 89, 176, 179
Sulmona, Barbato da, 23
Sulmona, Bartolomeo de («el Fillalite»), 218

Tácito, 176, 180, 222
Talenti, Tomà, 157
Teofastro, 117
Terencio, 104, 172, 182
Tiberio, 179
Tifernate, Gregorio, 207
Tolomeo, 90, 99, 199
Tomás de Aquino, santo, 68, 140, 259, 277, 279-280
Tommasi, Pietro, 155
Torquemada, Juan de, 123
Tortelli, Giovanni, 96, 117, 126, 219, 254, 268, 274
Toscanella, Giovanni, 192, 196
Toscanelli, Paolo dal Pozo, 96, 98, 99, 230, 237-238, 244
Trapezunzio, Jorge, *véase* Trebisonda, Jorge de
Trastámara, dinastía, 255, 271
Traversari, Ambrogio, 44, 45, 50, 51, 54, 55, 56, 92-96, 116, 117, 121, 161, 182
Trebisonda, Jorge de, 98, 133-135, 157, 162, 164, 212, 256
Trevisan, Zaccaria, 162
Tucídides, 90, 117, 121, 203, 256, 272

Uberti, Fazio degli, 192
Uguccione de Pisa, 269

Valerio Máximo, 30
Valla, Lorenzo, 15, 16, 18-19, 29, 47, 49, 57, 95, 107, 116, 117, 118-119, 121, 131, 134, 135, 140, 142, 162, 170, 171, 172-173, 177, 178, 180, 211, 212, 213-214, 219, 220, 227-228, 252-280
Valturio, Roberto, 205
Vegio, Maffeo, 106, 107, 115, 128, 170, 254
Véneto, Paolo, 182
Vergerio, Pier Paolo, 11, 58, 69, 70, 72, 85, 86, 105, 106, 107, 113, 124-125, 155-156, 158, 164

Villadei, Alejandro de, 100, 104
Virgilio, 17, 29, 30, 62, 67, 101, 104, 120, 128, 184, 193, 194, 200, 203, 207, 208
Virgilio, Giovanni del, 195, 206
Visconti, familia, 14, 18, 25, 30, 169-171
Visconti, Filippo María, 169-170, 172-173, 177-179, 181, 183
Visconti, Galeazzo, 61
Visconti, Gian Galeazzo, 65, 86, 147, 171, 174
Vitruvio, 244-246
Vittorino, *véase* Feltre, Vittorino da

Zeno, Carlo, 161
Zoroastro, 97
Zuppardo, Matteo, 216

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales

Guido M. Cappelli

EL HUMANISMO ITALIANO

El Humanismo fue el movimiento literario, cultural, artístico e ideológico que se desarrolló en Italia entre los últimos decenios del siglo XIV y los primeros años del siglo XVI y se caracterizó por la vuelta al estudio sistemático de la Antigüedad clásica en oposición a la filosofía escolástica, la lógica y la teología, predominantes en la Edad Media. Los humanistas elaboraron un programa de educación basado esencialmente en la lectura de los clásicos grecolatinos y en la revalorización de disciplinas como la poética, la historiografía, la retórica o la filosofía moral. La renovación también conllevó una profunda mutación de los intelectuales y de su papel en la sociedad: quizá en ningún otro periodo se ha dado una colaboración tan fecunda y efectiva entre la clase intelectual y los dirigentes de la política. Este libro presenta la primera aproximación que se ha escrito en décadas a un periodo memorable que marcó de forma duradera la cultura europea.

Creative Commons

ISBN: 978-84-206-4880-4

3492324

9 788420 648804

Alianza Editorial